汉译世界学术名著丛书

对笛卡尔《沉思》的诘难

〔法〕伽森狄 著

汉译世界学术名著丛书

对笛卡尔《沉思》的诘难

〔法〕伽森狄 著
庞景仁 译

商务印书馆
1995年·北京

汉译世界学术名著丛书

对笛卡尔《沉思》的诘难

〔法〕伽森狄著　庞景仁译

商 务 印 书 馆 出 版
（北京王府井大街 36 号　邮政编码 100710）
新华书店总店北京发行所发行
民 族 印 刷 厂 印 刷
ISBN 7-100-01135-3/B·152

1963 年 4 月第 1 版　　开本 850×1168 1/32
1995 年 4 月北京第 5 次印刷　　字数 71 千
印数 10 000 册　　印张 3 1/8 插页 4

（60 克纸本）定价：4.20 元

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981年1月

F160/23

譯 者 序

皮埃尔·伽森狄(1592—1655)是法国十七世紀上半叶的伟大的唯物主义哲学家。他和笛卡尔是同时代的人，两人都既是哲学家又是科学家；但在哲学思想上两人却走着完全相反的道路。他們的哲学爭辯是哲学史上著名的，这种爭辯不但引起当时西方哲学家和神学家們很大的注意，而且也給后世的思潮以重要影响。

法国在十七世紀上半叶正处在封建制度逐漸瓦解、資本主义生产关系逐漸成长的时期。当时的法国同西欧的荷兰和英国比較起来，是一个較落后的国家。法国資产阶級在政治上还很軟弱，沒有能力同封建制度做公开决裂的斗爭。君主专制制度借助宗教势力，从政治和思想两方面压制資产阶級，但在經济方面也还能給予資产阶級某些发展的可能，因此資产阶級也并不拒絕同封建制度达成一定的妥协。資产阶級的这种軟弱性和妥协性在哲学上最鮮明的表现就是笛卡尔的哲学。笛卡尔认为有两个互相依賴的实体——精神实体和物质实体的存在。因此，在物理学，即关于自然的学說中，他是唯物主义者；在形而上学，即关于超感觉的精神世界的学說中，他是唯心主义者。但在实质上他仍然是反对作为封建制度精神支柱的神学和經院哲学的。神学和經院哲学推崇盲目信仰，貶低人的理性。笛卡尔則强調理性的作用，他认为感官知觉所提供的一切都是可以怀疑的，只有怀疑本身，即人的思維(理性)是无可怀疑的，由此得出他的著名的“我思故我在”原理。他进一步就提出思維的清楚明白是眞理的标准，以及“天赋观念”和上帝是最完滿的观念等思想。笛卡尔最后給上帝的存在提出一些証明，

并且企图用上帝的存在来保証科学的可靠性，这是他对神学和經院哲学最明显的妥协和調和。

伽森狄从唯物主义立場逐条批判了笛卡尔形而上学的各种論点。馬克思說："在法国以笛卡尔为主要代表的十七世紀的形而上学，从誕生之日起就遇上了唯物主义这一对抗者。唯物主义通过伽森狄(他恢复了伊壁鳩魯的唯物主义)来反对笛卡尔。"①

伽森狄出生于法国普罗旺斯省尙太尔西耶的一个农民家庭，曾在該省的迪尼和艾克斯受过教育，于1614年在阿維尼翁得神学博士学位；1617年成为神甫，同年担任艾克斯大学哲学讲座。在哲学讲授中，他批評了亚里斯多德，因而引起耶穌会士們的不满，終于在1623年被迫去职。翌年他发表了《对亚里斯多德的异議》。不久以后他到了巴黎，在那里結識了麦尔塞納、笛卡尔以及当时的其他一些学者。他还到过荷兰和英国，結識了英国唯物論者霍布斯，并且对他大加贊仰。1631年他回到普罗旺斯省，在那里一直住到1637年，这期間他主要是研究天文学。这以后他又回到巴黎。1640年笛卡尔写成了他的《形而上学的沉思》，在出版前曾托麦尔塞納替他征求当时在巴黎的神学家和哲学家們的意见，打算取得巴黎神学院的出版許可。伽森狄写出了他的詰难，这就是我們现在題为《对笛卡尔〈沉思〉的詰难》这本书。这些詰难收在《形而上学的沉思》里作为第五篇詰难，連同笛卡尔的答辯于1641年出版。伽森狄后来把这些詰难又补充了他对笛卡尔的答辯的反駁于1644(?)年自己单独出版，題为《形而上学探討》。

1645年伽森狄到法兰西皇家学院教授数学，翌年发表了《关于重物下落的加速》和《天文学指南》。他关于天文学的著作都是

① 《神圣家族》，见《馬克思恩格斯全集》，人民出版社版第二卷，第161頁。

維护哥白尼和伽利略的太阳中心說的。1647 年以后，伽森狄重点深入地研究了伊壁鳩魯的哲学，采納了他的原子学說。在 1647 至 1649 这几年中，他发表了«关于伊壁鳩魯的生、死和快乐学說»和«伊壁鳩魯哲学体系»。不过，慑于反动的天主教会的压力，他在对伊壁鳩魯的唯物主义和无神論的闡述上不得不附加上神学性质的說明。

伽森狄于 1655 年卒于巴黎，他的全集于 1658 年在里昂出版。

«对笛卡尔〈沉思〉的詰难»是伽森狄的一本非常重要的哲学著作，也是十七世紀法国唯物主义的一本宝貴的著作。在这本书里，伽森狄虽然对他自己的哲学思想沒有做系統的闡述，但是通过他对笛卡尔形而上学的逐条反駁，我們明显地看到他自己的唯物主义和无神論观点。笛卡尔的形而上学最充分地表现了他同神学和經院哲学的妥协，因此伽森狄从唯物主义的观点上批判了笛卡尔的形而上学，实际上不难看到这种批判的矛头是針对神学和經院哲学的。

首先他认为世界上的一切东西都是物质性的，都有广延，而且能够自己运动；反对有所謂精神本原，反对物质不能自动而只能被精神本原所推动的說法。世界是无始的，沒有所謂“第一因”，而物质是不灭的，虽然对于个别物体来說有产生和消灭；这样就实质上駁斥了神学关于上帝創造世界和“世界末日”的宣教。

人的灵魂并不是什么精神本原的东西，而只是一种滲透和散布到肉体中的非常精細、稀疏的物质，当人死了以后，它就烟消云散了（虽然作为物质来說，它不等于消灭）；这样就反駁了神学和經院哲学所主张的灵魂不灭和“来世”的說法。

其次，关于上帝存在的問題，他虽然說他公开承认他相信上帝的存在，但他实际上是抽象地承认，具体地反对，他对于上帝存在

的一切"証明"都逐条予以駁斥。他的論点主要有以下几点：1.从完滿性上并不能証明上帝的存在，因为人們加之于上帝身上的那些完滿性实际上都是从某些人和东西上所观察到的一些优点而集于一身的；2.即使肯定了这些完滿性也不能由之而証明上帝的存在，因为并不是有了完滿性就必然有存在性，而是有了存在性，完滿性才存在；3.从"无限"的概念也不能証明上帝的存在，因为"无限"是从"有限"推論出来的，它只是"有限"的否定詞，并沒有一个"无限的实体"。因此他結論說，上帝的观念并不是天賦的，它一部分是人們从感官接受来的(比如听别人讲的)，一部分是人們捏造的。关于上帝存在的問題是伽森狄給神学和經院哲学最严重的打击。

关于认識論問題，伽森狄强調感官知觉，反对天賦观念說，认为先有感性知識，后有理性知識。事物必須是首先落于我們的感官，被看见、摸到或听别人說过，然后我們才能有事物的观念(概念)。不是先有一般，而是先有特殊。一般是由許許多多特殊經过抽象和概括而得出来的。比如，是看到了許多人都有理性之后才做出"一切人都有理性"这个命題的。

伽森狄反对把感觉視为錯誤的来源。他认为表象永远是眞实的，"即使理性告訴我們不要去相信的东西"(比如一根棍子半截插在水里看起来是弯的)，也"并不能去掉现象的眞实性"。感官不过是如实地把影像按照"当时感官、对象、环境等情况而必然地应該对它[感官]表象的那样提供出来"。因此錯誤并不来自感觉，而是来自判断。伽森狄强調感觉并不等于他輕視理性的作用，因为他說："为了检查和改正我們自己的判断，……我們必須把我們的心灵[指理性]运用到更清楚的认識上去，有了更清楚的认識，随之而来的就一定会是一种更好的、更可靠的判断。"所謂"更清楚的认

識”，是由反复、全面的观察而来，比如感性的太阳是較小的，而理性的太阳比地球大一百多万倍，这就要考虑到“理性的經驗告訴我們：同样的东西距离我們远的时候就比距离我們近的时候显得小”。

此外需要特别指出的是伽森狄的实事求是的精神，这种精神本身就是唯物主义的，而且也就是这种精神使伽森狄成为一个眞正的唯物主义者。他不止一次地批評笛卡尔不实事求是。比如在笛卡尔普遍怀疑之后，伽森狄就指責他說：“你因此就眞能使你自己相信你决不是醒着，而你眼前所有的和所发生的一切事物都是假的、騙人的嗎？……对事情直截了当、老老实实、实事求是地加以說明，而不是像人們将会反对你的那样，借助于装腔做势，捏造那些幻觉，追求那些拐弯抹角、稀奇古怪的东西，岂不是更适合于一个哲学家的坦率精神，更适合于追求眞理的热誠态度嗎？”又如“如果你还不相信有地，有天，有星辰，那么請問为什么你在地上走？为什么你抬头看太阳？为什么你靠近火炉取暖？为什么你吃飯来解餓？为什么你轉动舌头說話？为什么你手里拿笔来給我們写你的思想？当然，这些事情很可能是說出来的，或者是巧妙地捏造的，不过人們費不了多少事就可以揭穿这种欺騙；旣然你不可能眞地怀疑这些事物的存在，你不可能不是很清楚地知道它們存在于你之外，那么就让我們严肃地、老老实实地对待这些事物，让我們习惯于按照事物是什么样就把它們說成什么样吧。”这眞是对一切唯心主义的一針见血的、最有力的、再尖銳不过的揭露和駁斥了！

当然，由于时代的限制，他的唯物主义还是不彻底的，甚至有些地方是不科学的，而在論証上仍然是形而上学的。比如，他把事物的产生和消灭只是机械地归結为原子的聚合和消散，看不到它的辯証的发展过程；他虽然否认灵魂（意識）不灭，否认它是一种独

立于物质的单独实体，但他不是把它視为第二性的、由物质派生出来的东西，而是把它視为本身就是一种有广延的物质，而且也和肉体一样需要攝取营养以維持生存；他虽然也主张物体和运动是分不开的，但是他所看到的运动只是机械的、空間的运动，不认識事物內部的发展变化，当然更不认識事物內部存在的矛盾的对立和統一——它的发展变化的眞正原因。不过，把这些都拿来要求于新兴資产阶級力量还很軟弱、科学还不十分发达的十七世紀初期的一个唯物主义者，那是不切合实际的。然而伽森狄最大的缺点还在于他的軟弱性，在于他向天主教神学的妥协、調和，用馬克思的話来說，他想"把自己的天主教徒的良心和自己的异端的知識，把伊壁鳩魯和教会"調和起来，这种調和"当然是无益的劳动"。①这种調和模糊了他同神学和經院哲学对抗的鋒芒，它給人一种印象，似乎他攻击的目标不是神学和經院哲学，而只是为天主教会所不能同意的笛卡尔的形而上学，这就使他的唯物主义和无神論思想給予当时的官方哲学和神学的震动不是很大，而只是在他去世很久以后，到十八世紀法国唯物主义波瀾壮闊地出现时，才对他的哲学做了充分的估計。他的哲学是法国唯物主义的宝貴遺产。

譯　者

1963年2月

① 见《馬克思恩格斯早期著作选集》，俄文版第23頁。

Pierre Gassendi

DISQUISITIONES ANTICARTESIANAE

本书译自«Oeuvres de Descartes», Paris, Charpentier, 1865 年版。

伽森狄(1592—1655)是十七世纪法国著名的哲学家，18世纪法国唯物主义者的前驱。他的《对笛卡尔〈沉思〉的诘难》一作，反对笛卡尔的唯理论，并提出了他自己的机械唯物主义观点。

伽森狄和笛卡尔的论战，并未取得胜利；然而在进一步反对经院哲学，把哲学思想向前推进，同时为18世纪较完备的法国唯物主义作了准备上，他的功绩是很大的。

《对笛卡尔〈沉思〉的诘难》一书是伽森狄的主要著作，也是研究西方哲学史上唯物主义和唯心主义复杂斗争的重要文献之一。

目　次

譯者序……………………………………………………………………iii

伽森狄：对笛卡尔《沉思》的詰难…………………………………1

伽森狄致笛卡尔……………………………………………………………3

对《沉思第一》的詰难

　关于可以引起怀疑的事物……………………………………………4

对《沉思第二》的詰难

　关于人的心灵的本性，以及它是比物体更容易认識的………………5

对《沉思第三》的詰难

　关于上帝，以及上帝存在……………………………………………22

对《沉思第四》的詰难

　关于眞理和錯誤………………………………………………………52

对《沉思第五》的詰难

　关于物质的东西的本质以及上帝的存在……………………………62

对《沉思第六》的詰难

　关于物质的东西的存在，以及人的心灵和肉体的实在区別…………72

譯后記……………………………………………………………………90

伽森狄

对笛卡尔《沉思》的詰难

伽森狄致笛卡尔 〔263〕

先生：

尊貴的麦尔塞納神甫让我参与到你关于第一哲学所写的这些崇高的"沉思"里边来，这种好意使我非常感激，因为〔这些"沉思"〕主题的宏伟，思想的强劲和言辞的純练，已使我异常喜悦；同时，的确，看到你那样意气风发、勇气百倍，并如此成功地为推进科学而工作，看到你开始为我們发现了在过去一切世紀里从未被人认識到的事物，这也使我感到高兴。只有一件事情不如我意，那就是他要我在讀过你的《沉思》之后，假如在心里还剩有什么疑难問題时，就把它們写出来給你；因为我确实认为，假如我不贊成你的那些道理，我写出来的东西只不过是我自己心智上的缺点，甚至也可以說，假如我竟敢于提出一点点相反的东西来的話，那只說明我自己的愚昧无知。虽然如此，我竟未能拒絕我的朋友的要求，因为我想到，这样做并不是出于我的意图，而是出于他的意图，你会贊成的；也因为我知道你是如此地通情达理，你会很容易相信我只是經过了深思熟虑向你提出我的疑难，此外沒有任何想法。其实，如果你能不憚其煩地从头看到尾，那已經就十分好了。因为我絕不想让我的这些疑难来扰乱你的情緒，来使你对你的論断感到有絲毫不放心，或使你不得不拿出你本来可以更好利用的时間来解答我的这些疑难。我不但絕不这样想，而且更不会劝你去这样做。我甚至于連敢于把这些疑难向你提出来都不能不脸紅的，因为我确知我的这些疑难中沒有一个不是在你心里反复多次加以考虑过 〔264〕的，沒有一个不是你有意置于不顾或认为不值一提的。我終于把

它们提了出来，但仅仅是一个提議，沒有任何其他意图。我的这个提議并不反对你所談的以及你打算論証的那些事物，它只是反对你在論証这些事物时所用的方法和道理。事实上，我公开承认我相信有一个上帝，相信我們的灵魂是不灭的；我的問題仅只在于想弄明白你在証明这些形而上的眞理，証明在你的著作中所包含的其他問題时所运用的推理的力量如何。

对《沉思第一》的詰难

关于可以引起怀疑的事物

关于《沉思第一》，我用不着談很多，因为你所采取的把你的一切成见都破除出去的办法，我是贊成的。只有一件事我不大明白，即为什么你不願意直截了当用很少的几句話把你一直到那时所认識的全部事物都假定是不确定的（以便然后再把你承认是眞实的那些事物挑拣出来），而宁願把它們都假定是錯誤的，不惜从一个旧成见中解脫出来，去采取一个另外的、完全新的成见。你看，为了得出这个結論，你如何不得不假想一个騙人的上帝或一个什么样的恶魔用了他的全部心机来捉弄你，虽然只要把你不信任的理由归之于人心的不明智和自然的唯一弱点似乎就足够了。此外，你还假想你是在睡梦中以便你得以有机会对一切事物置疑并把此世所发生的一切都委之于虛幻。

但是你因此就眞能够使你自己相信你絕不是醒着，而你眼前所有的和所发生的一切事物都是假的、騙人的嗎？不管你怎么說，沒有一个人会相信你会完全相信你所知道的一切沒有一点是眞的，都是感官，或是睡梦，或是上帝，或是一个恶魔继續不断地捉弄

〔265〕

你。对事情直截了当，老老实实，实事求是地加以說明，而不是像人們将会反对你的那样，借助于裝腔作势，揑造那些幻覺，追求那些拐弯抹角、稀奇古怪的东西，岂不是更适合于一个哲学家的坦率精神，更适合于追求眞理的热誠态度嗎？虽然如此，既然你认为那样好，那么我也不再多加反駁了。

对《沉思第二》的詰难

关于人的心灵的本性，以及它是比物体更容易認識的

一、关于第二个《沉思》，我看出你还沒有从迷惘与幻想中走出来；不过，我也看出，你透过这些鬼影，还是认識出，这至少是眞的，即受了如此迷惑的你，毕竟是一个事物；这就是为什么你下結論說：每当你說出或在心里想到"有我，我存在"这个命题时，它就必然是眞的。但是我看不出你为什么需要費那么多的事，既然你已經确实知道你存在，既然你能够从你任何别的行动上得出同样的結論，既然自然的光明明显地告訴我們，凡是起作用的东西都"有"，或都存在。

你接着又說，虽然如此，你还不大清楚你究竟是什么。我知道你这話是认眞說的，我也十分願意同意你的話，因为問題的焦点就在这上面；而且，实际上，这正是用不着繞那么大的湾，不必使用全部那些假設去追求的东西。

这以后你提出要检查一下你一直到现在认为你是什么，以便在把凡是能容有一点点可疑的东西都从那里鏟除出去之后，使剩下来的仅仅是确定的、不可动搖的东西。当然你可以这样做，这是

每个人都贊成的。在你按照这个美好的計划試做下去，接着又找到了你一直认为你是一个人这件事之后，你提出了下面这个問題：

[266] 一个人是什么呢？在这上面，你故意把普通的定义抛弃掉之后，又在从前最初提到的那些东西上停下来，譬如，你有一张脸，两只手，以及你称之为肉体的其余一切肢体；还有你攝取营养，你行走，你感觉，你思想等等你归之于灵魂的东西。这些我都同意你，只要我們保持住你在心和物之間所划的区分。你說，你那时还沒有进一步細想灵魂是什么；或者，如果說你进一步細想了，那就是說你曾想像它是某种較为精細的东西，好像风、火、或空气，滲透并且散布到你身体的較为粗浊的那些部分里。这的确是值得注意的；但是对于物体，你毫不怀疑它是这样的本性的一种东西：能具有一定形状，能占据某一地位，能充滿一个空間并把一切别的物体排挤出去，能由于触觉、視觉、听觉、嗅觉和味觉而知觉到，能以若干种方式被移动。你现在还可以把这些东西称之为物体的屬性，只要你不把所有这些东西都归之于每一种物体，因为风是一种物体，然而它却不能由視觉感觉到；只要你不把你称之为灵魂的屬性的其他东西从物体的屬性里排除出去，因为风、火以及其他許多种物体都是自动的，同时有推动别的物体的性质。

至于你接着說到你不认为物体有自动性，对于这一点，我看不出你现在怎么能够辯解。因为，假如按照你的說法，那么，一切物体，由其本性，必須是不动的；每个运动只能从一个无形体的本原发出；假如不借助于一个理智的或精神的能动者，水也不能流，动物也不能行走。

二、后来，你考察了，在假定了你的幻想[①]的条件下，你是否

---

① 指笛卡尔說："……假定有某一个极其强大，并且，假如可以这样說的話，极其恶毒、狡猾的人，他用尽力量和心机来欺騙我……"——譯者

能肯定，你认为属于物体的本性的那些东西，也有一些是你所有的；接着在做了一个冗长的考察之后，你說，像这样的东西，你一点也沒有。就是在这里，你开始不再把你視为一个整个的人，而把你視为你自己的最密切、最隐蔽的那一部分，也就是你在前面所认为的灵魂。灵魂啊！或者不管你是什么吧，請你告訴我，你曾經想像你是和风或者这样性质的别的物体一样的东西，它滲透并且散布 〔267〕
到你的身体的各个部分中去；你现在已改变想法了嗎？当然你沒有这样做。为什么你不可以仍然是一陣风，或者是被心脏的热或不拘什么别的原因所刺激起来的、由你的最純的血所形成的一种非常精細、非常稀疏的、散布到你所有的肢体里的精气，它，也就是你，給你的肢体以生命，并能用眼睛看，用耳朵听，用大脑想，就是这样执行着通常归之于你的一切功能？假如是这样，为什么你不是有着和你的身体同样的形状，就像罐子里装着的空气有着和罐子同样的形状一样？我为什么不会以为你同你的身体有着同一的外包，或是被那包着你的身体的皮所包的呢？为什么我不可以认为你充实着一个空間，或至少充实着你的粗浊的形体和它的最精細的部分所沒有充实起来的那些部分空間呢？因为，实在說来，身体确有着一些微小的空处，你就是被散布在这些小孔里的；因此，你的部分在哪里，哪里就沒有你形体的部分；这同酒和水搀和起来一样，有酒的部分的地方就沒有水的部分，虽然視觉分辨不出来。既然在你所充实起来的全部小空間中，你的粗浊的身体不能同你在一起，为什么你不能从你所占据的地方把别的物体排挤出去呢？为什么我不会认为你用許多种方式自己动起来？因为，既然你的肢体由于你而接受許多种不同的运动，那么你怎么能够自己不动而把你的肢体动起来呢？的确，一方面，你自己不动，你就不能推动别的东西，因为不用力那是做不到的；另一方面，你不被身体的运

动推动，那也是不可能的。假如所有这些都是眞的，那么你怎么能說在你里边就沒有什么东西是屬于物的呢？

三、以后，在继續你的考察的时候，你說你也看到在归之于灵魂的东西里边有这样一些东西，譬如攝取营养和行走，不是在你里边的。但是，首先，一个东西可以是物而不攝取营养。其次，假如
[268] 你就是像我們以前描写动物性的精气那样的一个物，那么，既然你的粗浊的肢体是为一种粗浊的物质所营养，而你自己是精細的，你为什么不能是为一种更精細的物质所营养的呢？再說，你的肢体是这个身体的部分，当这个身体生长时，你不是也生长嗎？当它衰弱时，你自己不是也衰弱嗎？至于行走，既然你不使你的肢体动起来，你自己不把它們轉移到什么地方去，它們自己就不能动起来，就不能自己轉移到任何地方去，那么假如沒有你这方面的任何行动，这怎么可能呢？你将回答說：**不过，假如我眞地沒有身体，那么我当然就不能行走**。如果你这么說，你的意图是要弄我們，或者是要弄你自己，那就用不着那么认眞；如果你认眞地这样說，那么不仅你必須証明你眞沒有你所說的身体，同时也必須証明你沒有那些能行走、能攝取营养的东西的本性。

你接着又說你甚至沒有任何感觉，也感觉不到事物。然而确实是你自己看见顏色，听到声音，等等。你說：**这些，沒有身体是做不到的**。这話我相信；但是，首先，你有一个身体，你在眼睛里，眼睛沒有你就不能看；其次，你可以是用感觉器官来作用的一种非常精細的物体。你說：**我在睡梦中好象感觉过許多我后来知道并沒有感觉过的事物**。不过，虽然在你不用眼睛时似乎也感觉到非用眼睛不能感觉的事物这一点上你弄错了，可是你并沒有一直犯同一的錯誤；还有，你从前使用过眼睛，你是用眼睛感觉和接受了影像，这才使你现在不用眼睛而能够使用影像。

最后，你注意到你在思想。当然这是不能否认的；但仍然有待于你証明的是：思想的功能超过物体的本性到如此程度，以致无論是人們称之为动物性的精气，无論是任何别的物体，不拘它們是怎样稀薄、精細、純粹、脆弱，都不能够适于做出像能思想那样的事情。同时也必須証明，动物的灵魂也不是有形体的，因为动物思 〔269〕
想；或者，假如你願意的話，动物除了运用外感官以外，同时也內在地认識一些事物，不仅是在醒着的时候，即使当它們睡着的时候都是这样。最后，必須証明，虽然你从来沒有离开过这个粗浊、沉重的身体，从来沒有同它分开而思想过任何事物，但它并无助于你的思想，从而你能够不依靠它而去思想，使你不致被有时居然給大脑引起那么多混乱的汽体或那些黑而浓的烟所障碍。

四、在这以后，你得出这样的結論：**那么，确切說来，我只是一个在思想的东西，这就是說，一个心灵，一个灵魂，一个理智，一个理性**。在这里我承认我是弄錯了，因为我本来想是和一个人的灵魂說話，或者是和人由之而活着，而感觉，而运动，而了解的这个內在的本原說話，然而我却是和一个純粹的心灵說話；因为我看到你不仅摆脫了身体，而且也摆脫了一部分灵魂。在这一点上，你是追随那些古人的榜样嗎？那些古人虽然相信灵魂散布于全身，却认为它的主要部分（希腊人称之为 τό ἡγεμονικὸν）是住在身体的某一部分，譬如在心脏里或在大脑里；并不是他們相信灵魂本身不是在这一部分里边，而是因为他們认为心灵在这个地点好比是附加在灵魂上，和灵魂結合起来，认为心灵和灵魂一起告知这一部分。不錯，关于这一点，我本应該記起你在《論方法》① 一书里所讲过的話；因为你在該书里說过，你的想法是：人們通常归之于生长、

---

① Discours de la méthode 一书旧譯为《方法論》；最近有人譯为《方法談》。我看最好应該按照“discours”这字当时的意义，譯为《論方法》。——譯者

感觉的灵魂的全部职能，都不依賴于理性的灵魂；那些职能在理性的灵魂进入肉体之前就能够行使，就如同它們每天在你认为毫无理性可言的动物里边行使着的那样。但是我不知道我怎么把它忘了；也許是因为我还不能确定是否你不願意用灵魂这个名称来称呼我們由之而像动物那样生长和感觉的这个內在的本原，或者是否你以为这个名称仅仅适合用于我們的心灵，虽然这个本原本来的意义是使之有生机，而心灵只是我們用以思想的东西，正如你自
〔270〕己所确信的那样。无論如何，我很願意你此后被叫做一个心灵，願意你确切地說来只是一个在思想的东西。

你接着說，只有思想是与你分不开的。这却不能否认你，主要因为你只是一个心灵，而在灵魂的实体和你的实体之間，除了在学校里大家所說的那种理性的区别之外，你不承认有其他区别。不过，我还犹疑，不大知道当你說思想是与你分不开的时候，你的意思是否是說：只要你存在，你就一直不停止思想。当然在这一点上是和某些古代哲学家的思想有很大的共同之处的，他們为了証明人的灵魂不灭，說灵魂是在一种不断的运动状态中，即，按照我的了解，它一直在思想。但是对于不能懂得你怎么可能在昏睡状态中思想，怎么可能在你母亲的肚子里思想的那些人，却不好說服。再說，我不知道是否你认为早在你母亲的肚子里的时候，或者在你从你母亲的肚子里出来的时候，你已經被滲透到你的肉体里，或滲透到你的肉体的某一部分里去了。不过我不想再进一步追問你，甚至也不想問你，当你还在你母亲肚子里的时候，或刚出来的头几天，或头几个月，或头几年，你是否还記得你都想了些什么；假如你回答我說你都忘記了，我也不想再問你为什么忘記了；我只想告訴你去考虑一下，姑且不說你在那个时候几乎根本沒有什么思想吧；即使有，它也应該是多么渾沌，多么輕微啊。

你接着又說，你不是人們叫做人体的那种由肢体聚集起来的
东西。这一点应該同意你，因为到现在你只被认为是一个在思想
的东西，只被认为是人的組合体的一个部分，这一部分有别于外在
的、粗浊的那一部分。你說：**我也不是渗透在这些肢体里边的一种
稀疏的空气，不是風，不是火，不是汽体，也不是气息，也不是我所
能虛构和想像的任何东西；因为我曾假定这些都是不存在的，而
且，即使不改变这个假定，我觉得我仍然确知我是个东西。**不过，
心灵啊①！請你在这里停一下，把这一切假定，或者不如說，把这 〔271〕
一切虛构都停止下来并一劳永逸地消灭掉吧。你說：**我不是空气
或类似空气的什么别的东西。**但是，假如整个灵魂是类似这样的
一种东西，为什么你（人們可以說你是灵魂的最高貴的部分），你不
会被认为是灵魂的最精細的花，或者灵魂的最純粹、最活跃的部分
呢？

你說：**也許我假定不存在的那些东西都是实在的东西，同我所认識的我并沒有什么不同。不过对于这件事我一点都不知道，我现在也不去辯解。**然而，如果你一点都不知道，如果你不去辯解，那么为什么你說你不是那些东西？你說：**我知道我存在：而对于如此明确地取得了的这个知識，是不能取决于或得自我还不知道的东西的。**好吧；不过至少你要記得，你还沒有証明你不是空气，不是汽体，或諸如此类的东西呢。

五、你接着描写了你所叫做想像的是什么。因为你說：**想像不是别的，只是去想一个有形体的东西的形状或影像。**然而这是为了說明你是用一种和想像迥然不同的思想去认識你的本性。不

① 伽森狄称呼笛卡尔为"心灵"，而笛卡尔說伽森狄缺乏常識，不会推理，因此称呼他为"极好的肉"（拉丁文 Optima caro），当时一个教士把它譯为"好的大畜牲"（tonne grosse bête）。从称呼上也表现了两人心、物之爭。——譯者

过，既然你可以随意給想像下定义，那么我請你告訴我，假如你眞是有形体的(可能是这样的，因为你还沒有証明你不是这样)，那么为什么你不能用一种有形体的形状或影像来想你自己？我問你，当你想你自己的时候，你体驗了出现在你的思想里的是什么呢？难道不是一种純粹的、明白的、精細的实体，它像一陣令人舒适的风，散布在全身，或者至少散布在大脑里，或者身体的某一部分里，使之有生机，它在那个地方行使你所认为行使着的一切职能？你說：**我承认，凡是我能用想像的办法来理会的东西，都不属于我对于我自己所具有的这种认識**。但是你并沒有說你怎么认識的；而且，不久以前你說过你还不知道是否所有这些东西都属于你的本质，那么請問，你现在从什么地方可以推断出这个結果来呢？

〔272〕 六、你接着說：**必須小心地从这些东西上抽回他的心灵以便使它自己得以非常清楚地认識它自己的本性**。这个意见非常好；不过，在你这样非常小心地抽身回来之后，請你告訴我們，对于你的本性、你得到了什么清楚的认識；因为光說你是一个在思想的东西，你只說了一种活动(opération)，而这是我們大家早已知道了的，你并沒有让我們知道这个在行动着的实体是什么，这个实体的本性是什么，它怎么和身体結合起来的，它怎么并且用多少不同的办法来作用那么多不同的东西；你也并沒有让我們知道直到现在我們还不知道的許多諸如此类的别的东西。你說用想像不能理会的东西就用理智去理会，你要把想像和良知等同起来；但是，好心灵啊！你能給我們指出在我們里边有好几种功能，而不是只有一种功能，我們不是只用这一种功能来一般地认識一切东西嗎？当我們把眼睛睁开看太阳时，这是一种显明的感觉；然后，当我把眼睛閉上，在我心里呈现出太阳时，这是一种显明的、內在的认識。然而，最后，我怎么能辨认我是用良知或是用想像功能而不是用心

灵或是用理智来感知太阳，使我得以随心所欲地一会儿用一种与想像不同的理智，一会儿用与理智不同的想像，去理会太阳呢？当然，如果大脑发生了错乱，或想像力受了挫伤，理智不能行使它自己的純职能，那时才可以眞正說理智不同于想像，才可以眞正說想像不同于理智。然而，既然我們看不出是这样，那么也就当然非常难以在二者之間做出一种眞正的、确定的区别来。因为，像你所說，当我們思想一个有形体的东西的影像时，这是一种想像，那么，既然不可能用别的办法来思想物体，其結果不是物体只能用想像来认識嗎？或者，假如物体能够用另外的办法来认識，那么那另外一种认識功能不是不能被辨认的嗎？

在这以后，你說**你还不能不相信对于其影像是由思想做成的那些落于感官的有形体的东西比对于不落于想像、不知道是什么** [273]
的你自己会认識得更加清楚；因此奇怪的是：一些可疑的、在你以外的东西倒被认識和了解得更加明白、清楚。然而，首先，你說这不知道是什么的你自己，你这样做得很好，因为，实在說来，你不知道它是什么，不认識它的本性，因而你不能确定它是否不能落于想像。其次，我們的全部知識似乎都来源于感官，虽然在这一点上你不同意一般哲学家的意见（他們說：在理智中的一切都是首先曾經存在于感官中的），这也仍然不失为眞的，尤其是在理智里的东西沒有什么不是首先提供給感官，不是由于同感官接触（或者像希腊人所說的 κατὰ περίπτωσιν①）而来的，尽管它是以后才完成并且由于类比、組合、划分、增加、削减以及諸如此类的其他一些办法而改进的，这都用不着在这里談。因而假如說自己呈现出来、本身撞击着感官的那些事物給心灵的印象比心灵自己做成的、自己按照

① 即“由于遇合”。——譯者

事物的模样、根据事物曾經接触感官时那样而表象出的那些事物給心灵的印象强烈得多，那也沒有什么奇怪。不錯，你說有形体的东西是不确定的。但是，如果你願意承认眞理的話，那么你对于你在其中居住的身体的存在和你周围的一切事物的存在的确定程度并不比你对于你自己的存在的确定程度差。还有，你除了用思想，沒有其他办法把你表明給你自己，这怎么能和具有各种办法来表明自己的那些东西来比呢？因为那些东西不仅用許多不同的活动来表明自己，同时还用許多非常可感觉、非常显明的偶性，比如用大小、形状、硬度、顏色、气味等，来表明自己，因而不必奇怪，它們虽然在你以外，你对它們倒比你对你自己认識和了解得更加清
[274] 楚。但是你会对我說：我怎么会对在我以外的东西比对我自己还理会得更好呢？我回答你說：这和眼睛什么都看得见就是看不见它自己是同样的道理。

七、你說：**那么我究竟是什么呢？是一个在思想的东西。什么是一个在思想的东西呢？那就是說，一个在怀疑，在理解，在肯定，在否定，也在想像，在感觉的东西。**你在这里說了很多，不过我并不想每一个都談，我只想談談你說的你是一个在感觉的东西。因为，实在說来，我很奇怪，因为在这以前你說得恰好相反。难道也許你不是要說，除了心灵以外，在你里边还有一个物体性的功能，它住在眼睛里，耳朵里和其他的感官里，这个功能接受到了可感知的东西的形象就开始了感觉行为，而你自己接着就把这种行为完成起来，結果是你看见、听见、感觉到一切东西？我相信你就是因为这个原故才把感觉和想像放在思想一类里去的。我倒是願意这样的；但是你要看看是否动物的感觉——它是和你的感觉沒有什么不同的——也应該用思想这个名称来称呼；这样一来，是否在动物里边也有一个在某种方式上像你一样的心灵。然而你会

說：我的位置是在大脑里，在那里我不用改变位置就接受到通过順着神經而流动的精气給我传来的一切东西；严格說来，所謂在全身行使着的感觉就是这样地在我里边行使着、完成着。我同意；不过在动物里边同样有神經，有精气，有大脑，在大脑里边有一个能知本原，它用同样方式接受通过精气传給它的东西，它完成并且結束感觉行为。你会說，这个本原在动物的大脑里边不是别的，正是我們称之为幻想或想像功能的那个东西。但是你自己給我們指出来你在人的大脑里是别的东西而不是人的一种幻想或想像的功能吧。我刚才向你要一个論据或者一个确定的标志，通过它你可以告訴我們你是别的东西而不是人的一种幻想，但是我想你連一个也拿不出来。我知道你能够給我們指出比动物所做的活动高得多的一些活动来；不过虽然人是动物中最高貴、最完滿的，然而 〔275〕
无論如何，人还是动物的一种，不能从动物中被除掉；因此，虽然这非常足以証明你是一切幻想或想像中的最好的幻想或想像，但是你总不能不认为你是属于它們一类的。因为，就算你用了一个特殊的名称，把你叫做一个心灵吧，这可能是一个性质比較高貴的名称，但不能因此在性质上就不同了。当然，为了証明你是属于一种完全不同的性质，也就是說，像你所自称的那样，属于一种精神的或非物质的性质，那么你就应該用不同于动物产生行动的方式来产生一个什么行动，而且，假如你不能不用大脑去产生行动，至少你应該不依賴大脑去产生一个什么行动，虽然如此，你却不这样做。因为大脑刚一昏，你自己就昏了；它一乱，你自己也乱了；它一受到压迫，全部被蒙蔽了，你也一样；如果它丢失了某些东西的影像，你也就一点影子也剩不下。你說：**在动物里所做的一切都是由于一种动物精气和其他一切器官的盲目冲动，和在钟表里或在类似的其他机器里所做的一样。**但是，即使像营养、脉搏、以及諸如

此类的功能(它們也和在人里边的各种功能一样)眞是如此，能够肯定感官的行动，或被称为灵魂的激情的那些运动，也是由于一种在动物里边的动物精气的盲目冲动，而在人里边并不是这样嗎？一块肉把它的影像投入狗的眼睛里，这个影像传到大脑以后，用一些看不见的鈎子連接在灵魂上，然后，灵魂本身和全身(灵魂好像是用一些秘密的、看不见的鏈子一样地連接在全身上)就被吸引到这块肉上。同样的方式，人們用一块石头吓唬狗，这块石头把它的影像投出去，这个影像就好像一种杠杆一样，撬动起来灵魂和与之一起的身体去逃走。然而所有这些东西，在人里边不是这样做的嗎？假如你知道还有另外一条道路，这些活动是用另外一种道路
〔276〕进行的，那么請你告訴我們吧，我們将非常感激你。你将說，我是自由的，我有能力制止或推动人去避恶趋善。但是在动物里边的这种能知本原也能做类似的事；虽然狗有时扑到食物上去，毫不怕打或威吓，但是人不是也常常有这种情况嗎？你說，狗完全是由于冲动而叫，和人說話时經过事先想好的选择不一样；但是，难道就不能认为，人說話也是經过这样的一种冲动嗎？因为你所归之于选择的是来自激动他的运动，这运动的力量促使他选择；即使在动物里边，可以說，当使动物动作起来的冲动非常强烈时，也有一种选择。因为我眞地看见过一只狗，按照喇叭調整它的声音，模仿喇叭所有的声調和变化，不管有多么急剧和突然，不管它的主人如何毫无秩序地、随心所欲地抬高或者降低，拉长或者縮短喇叭的声調。你說，动物沒有理性。不錯，沒有人的理性，但是它們有一种按照它們的样式的理性，这种理性使得我們，如果不是同人来比較的話，不能說它們是无理性的；再說，言辞或理性似乎是一种功能，这种功能同它們用以认知、通常被叫做內感官的那种本原或功能一样普遍，一样能够合法地为它們所有。你說它們不能推理。

但是，虽然它們的推理不像人們的推理那样完善，那样广泛，它們还是能够推理的，它們的推理和我們的推理之間，只存在程度上的不同。你說它們不能說話。但是，它們虽然不能像人們那样地說話(因为它們不是人)，却能按照它們的方式說話，发出它們所特有的声音，它們使用那些声音就像我們使用我們的声音一样。然而你說，甚至一个傻子也能凑起几个字来表示一个什么事物，而最聪明的动物也做不到这样。但是我請你看看你要求一个动物說出一个人說的話而不注意到它們自己特有的話，这是否公平合理。不过，所有这些东西，辯論起来长得很。

八、你接着提出蜡的例子。关于这一点，你說了好几件事来 [277]
表示**人們叫做蜡的偶性**[①] **的那些东西幷不是蜡本身或蜡的实体，能夠清清楚楚理会蜡或蜡的实体的只是心灵自己或理智本身，而不是感官或想像**。但是首先，能够从蜡的偶性的概念中抽象出蜡或蜡的实体的概念来，这是大家都同意的。但你能因此就說你清清楚楚地理会了蜡的实体或本性嗎？誠然，除了顏色、形状、可融性等等以外，我們理会到还有一种东西，它是我們所观察到的这些偶性和变化的主体；不过要說这个主体是什么东西或可能是什么东西，我們当然不知道，因为它永远是隐蔽着的，我們仅仅是用猜測的办法来判断应該有个什么主体好像支柱或基础一样托住蜡可能有的一切变化。因此我很奇怪为什么你敢說在你把蜡，簡直就像脫掉它的衣服一样，把它的一切形式都去掉之后，你更明白、更完滿地理会了它是什么。因为，我同意你理会到蜡(或者更恰当地說，蜡的实体)应該是和它的一切形式不一样的；不过你不能說你理会到了它是什么，假如你沒有意图来欺騙我們，或者你不想欺騙

① accidents，譬如蜡的形状、軟硬、香味等，这些东西虽然改变了或消灭了，但不影响主体的存在，因此叫做蜡的"偶性"。——譯者

你自己的話。因为这不像一个人那样明显。对于一个人，我們只看见了衣服和帽子，我們想知道他到底是什么，只要脫掉他的衣服和帽子就行。然后，既然你以为用某种方式了解了这个东西，那么我請你告訴我們，你是怎么理会它的？是不是把它理会成为一种可融的、有广延的东西？因为，我想你不是把它理会为一个点，虽然它有时大有时小。这样的一种广延既然不能是无限的，而是有其界限的，那么你不能也以某种方式把它理会为有形状的嗎？然后，既然把它理会为好象是你看见了它，那么你不能給与它一种顏
[278] 色嗎，尽管这种顏色是非常模糊不清的？当然，你既然把它視为比純粹的空虛有更多一点的物体和物质，那么对你来說它似乎是更可见的；由此可知，你的理智是一种想像。假如你說你把它理解为沒有广延，沒有形状，沒有顏色，那么請你老老实实告訴我們它是什么。

你說我們看见了并且由我們的心灵理会了一些人，虽然我們看见的却是他們的帽子和衣服。这話并不能給我們說明是理智而不是想像功能在判断。事实上，一只狗（你不同意它有一个和你的一样的心灵）不是用同样方式判断嗎？它不是仅凭看到了它主人的衣服或帽子就能认出来它的主人嗎？还有，不管它的主人是站着，是躺着，是弯着身子，是蜷縮着或是伸展着，它不是总能认出它的主人，虽然它的主人可以用所有这些形象而不是只用这一种而不用那一种形象表现出来，和蜡一样。当它追逐一只野兎，它首先看见它活着，然后又看见它死了，剥了皮，切成一块块的，你想它不认为这还是原来的野兎嗎？因此，你所說的**对于顏色、軟硬、形状等等的知觉不是看，也不是摸等等，而只是心灵的一种观察**，这話我同意，不过，心灵要同想像功能实际上沒有分别才行。但你又接着說：**这种观察可以是片面的、模糊的，也可以是全面的、清楚的，**

这要根据对于組成蜡的那些东西所进行的研究的程度而定。这就不能給我們說明心灵对于在蜡里边的那种超乎它的外在形象以外的、我不知道是什么的那种东西所进行的观察是对于蜡的一种明白、清楚的认識，而只說明感官对于自己在蜡上所能注意到的一切偶性，对于蜡所能有的一切变化，所进行的研究或观察。从这上，不錯，我們能够了解和解释我們用蜡这个名称所指的是什么东西；但是，能够了解，甚至也能够让别人理会这个越是赤裸裸地来看就越是莫名其妙的实体是什么，对于我們来說却是一件完全不可能的事。

九、你紧接着說：**关于这个心灵，或更恰当地說，我自己，因为直到现在我在我自己里边只接受了心灵，我将說什么呢？关于好像那么清楚、明白地理会了这块蜡的这个我，我要說什么呢？我对我自己认識得难道不是既更加眞实、确定，又更加清楚、明白嗎？因为如果說由于看见蜡而断定有蜡、蜡存在，那么由于我看见蜡，因此有我、我存在这件事当然也就越发明显，因为可能我所看见的，事实上不是蜡；也可能我甚至沒有眼睛看任何东西；但是当我看见的时候，或（关于这一点，我不去加以分别）当我想是看见的时候，这个在思想的我倒不是什么东西，这是不可能的。同样，如果由于我摸到了蜡而断定它存在，其結果也是一样。我在这里关于蜡所說的話也可以应用到外在于我、在我以外所遇到的其他一切东西上去。**这些都是你自己的話，我把这些話拿过来是为了使你注意，它們的确是証明了由于你看见和清楚地认識了那块蜡的存在和所有那些偶性，因而你清楚地或不清楚地认識了你存在，但是这些話不能因此証明你清楚地或不清楚地认識了你是什么或什么是你的本性；而恰恰这是必須主要加以証明的，因为人們并不怀疑你的存在。我在以前沒有进一步提出我的意见，现在我也不想坚 [279]

持，不过請你注意：在你里边除了心灵以外你什么都不接受，为了这一点，你甚至不願意同意你有眼睛、手以及身体的任何别的器官，可是你談到你所看见，你所摸到……的蜡和它的偶性，而这些，实在說来，假如沒有眼睛，沒有手，你就不能看见，不能摸到，或者按照你的說法，也不能想是看见，想是摸到。

你接着說：**然而，如果說蜡在不仅經过视觉或触觉，同时也經过很多别的原因而被发现了之后，我对它的概念和知識好像是更加清楚、明白了，那么我对于我自己的认識岂不是应該越发更加明**
[280] **显、清楚、明白了嗎？因为一切用以认識和理会蜡的本性或别的物体的本性的道理都更加容易、更加明显地証明我的心灵的本性！**但是，既然你所推論关于蜡的东西，都只能証明人們知道心灵的存在，而不能証明它的本性，同样，其他一切也不会証明出更多的东西来。即使除此而外你想要从对蜡的实体的这一知觉中推論出别的什么东西，你也只能得出这样的結論，即：既然我們对于这个实体只不过是理会得非常模糊，只不过是把它理会成为我不知道是个什么，那么同样，心灵也只能以这种方式而被理会，以致的确可以在这里重复你在别处說过的話：**我不知道是什么的那个你自己。**

你最后說：**然而我終于不知不觉地回到了我原来想要回到的地方；因为，既然这是我现在弄清楚了的一件事，即心灵以及物体本身不是用感官或想像功能所能真正认識的，而是只有用理智才能认識的，而且它們不是由于被看见了或被摸到了才被认識的，而只是由于被思想所理解了或者了解了才被认識的，那么我非常显然地认識了沒有什么对我来說比我的心灵更容易被认識的了。**对你来說，这話說得很好；但是对我来說，我看不出你从什么地方能推論出，对于你的心灵，除了它存在以外，还能清清楚楚地认識别

的东西。因而我也看不出这个《沉思》[①]的标题本身(即《人的心灵是比物体更容易认識的》)所許的願已經实现了；因为你的計划不是要証明人的心灵的存在，或人的心灵的存在比物体的存在更清楚，因为肯定的是沒有人怀疑它的存在，你无疑地是想要使它的本性比物体的本性更加明显。不过我看不出你做到了什么。談到物体的本性时，你，心灵啊！你自己曾說过，关于物体，我們认識了許多东西，例如广延、形状、运动、对地位的占据等等。然而关于你自己，除了你不是有形体的一些部分的一种聚集，不是空气，不是风，不是一种在行走或在感觉的东西等等以外，你說了什么？但是，即使我們同意了你所有这些东西（虽然你自己反对了其中的某几 [281]
个)，这也并不是我們所期待的；因为，实在說来，所有这些东西都不过是一些否定，而我們并不要求你向我們說你不是什么，而是要求你告訴我們你是什么。

因此你終于說你是一个**在思想，也就是說，在怀疑，在肯定，在否定……的东西**。但是，首先，說你是一个东西，这一点都沒有說到已知的什么；因为“东西”是一个一般的、泛泛的、不确指的詞儿，它对你并不比对世界上一切东西更合适，并不比一个不是純粹“什么都不是”更合适。你是一个东西，那就是說你不是一个“什么都不是”，或者换言之，但意思完全一样，即你是一个什么东西。但是，一块石头也不是一个“什么都不是”，或者，假如你願意的話，是一个什么东西；一个蒼蝇也是一样，世界上所有的东西都是这样。然后，說你是一个在思想的东西，这倒是眞地說到已知的东西了，但它在以前并不是未知的东西，它也不是我們所要求于你的；因为有誰怀疑你是一个在思想的东西？但是我們所不知道的，我們因

① 即《沉思第二》。——譯者

而希望要知道的，是认識并深入到专以思想为其职責的那个实体的內部。因此，我們所追求的，也是你应該得出結論的，并不是你是一个在思想的东西，而是以思想为其屬性的这个东西是什么。怎么啦！假如請你对于酒給我們一个更准确、高于寻常之见的知識的話，你以为光說酒是葡萄挤出来的液体的东西，它有时是白的，有时是紅的，它是甜的，能醉人等等就算滿足了，而不想尽量揭露和表明它的实体的內部，指出这个实体如何由酒精、蒸溜液、酒石酸以及其他若干部分以适当的分量、适当的溫度混合到一起而构成的嗎？因此，既然大家期待你，而你也答应关于你自己給我們一个比寻常之见更准确的认識，那么你自己会判断像你那样做的，即对我們說你是一个在思想、在怀疑、在理解……的东西，那是不够的；你应該对你自己做一番像化学分解那样的工作，使你能够給
〔282〕我們揭露并且使我們认識你的实体的內部。当你这样做了以后，要由我們来检查一下，看看比起物体来（它的本性已經由解剖学、化学、那么多不同的技艺、那么多的感觉和那么多不同的实驗給我們表明得如此清楚了），是否你更被认識了。

对《沉思第三》的詰难

关于上帝，以及上帝存在

一、首先，你认为对于我是一个在思想的东西这个命題的清楚、明白的认識，是你所具有的确定性的原因，你从这里推論出，你能够把**凡是我們理会得非常清楚、非常明白的东西都是真实的**这一条訂为总的准則了。不錯，一直到现在我們还沒有在人类事物的暗昧之中找出我們关于确定性的更可靠的准則，不过，既然有那么

多伟大的学者，他們虽然似乎本来已經非常清楚、非常明白地认識了許多事物，却认为眞理是存在于上帝的心里或者是高深莫測的，那么难道不能怀疑这个准則可能是錯誤的嗎？当然，在怀疑論者們所說的話以后(你一定知道他們的論据)，从认識得清楚的一件事物里我只能得出事物眞地就像它們对每个人所表现的那样；除此而外，我們还能保証什么眞理呢？举例来說：我清楚、明显地感觉到瓜的味道很好吃，因此瓜的味道对我来說就眞是这样；但是如果因此就說这个味道在瓜里眞地就是这个样子，那我怎么能相信呢？因为在我年輕时和在我的身体健康情况非常好的时候，我认为它并不是这样，我那时明明白白地感觉在瓜里有另外一种味道。甚至我现在还看到有不少人并不认为它好吃；我看见有不少动物的味觉非常灵敏，体格非常强壮，但它們的感觉并不和我的一样。那么难道"眞"反对它本身嗎？或者換言之，难道一个事物，虽然它被清楚、明白地理会了，它本身却不是眞的，而实际上只是被清楚、明白地理会为眞的嗎？对于心灵的东西，也几乎一样。我从前曾 [283]
經起过誓說，从一个小量达到一个較大的量，不可能不經过一个相等的阶段；我曾經以我的生命来賭咒說，两条不断接近的綫，如果延长到无限，不可能最后不相交。我觉得这些事情是如此清楚、明白，以致我把它們当作非常眞实、毫无可疑的定理；而后来却有些理由使我相信不是这样，因为我把相反的东西理会得更清楚、更明白了；即使现在，当我想到数学假定的性质的时候，我还免不了对它們的眞实性感到某些怀疑和不信任。因此我承认人們可以說我是眞地按照我假定或我理会量、綫、面等的性质而认識这样的和那样的一些命題；然而至于說它們本身因此就是我所理会的那个样子，这却不能加以肯定。虽然这是数学上的眞理，不过这与现在所談的其他的事物有关，因此我問你：为什么在人們之間有那么多不

同的见解？每个人都认为他非常清楚、非常明白地认識了他所辯护的见解。你不要說他們之中大部幷不坚持他們的意见，或者說他們不过是装腔做势說他們理解得很清楚；因为我知道有許多人将以自己的生命来坚持他們的意见，尽管他們也看见别人也以同样的热情坚持反对的意见，除非你也許这样地认为：甚至到这最后时刻他們还伪装他們的感情，还不到从他們的良心的最深处把眞話拿出来的时候。当你說你早先把許多事物当作非常确定、非常显然的接受了下来之后你又看出它們是可疑的、不确定的时候，你自己也碰到这样的問題；不过你是把这个問題悬而不决，也不去証实你的准則；你只是利用这个机会去論述你可能由之而受到了欺騙的观念，你把那些观念认为是表象在你以外的什么东西，而这些在你以外的东西也許幷不存在；在这以后你再一次談到一个騙子上帝，你可能在“二加三等于五”、“一个正方形的边不能多于四个”
[284] 这些命題的眞实性上受到这个騙子上帝的欺騙，以便由之而向我們指出必須等到你証明出来有一个不可能是騙子的上帝的时候才来証实你的准則。实在說来，你用不着費那么大的力气去証实那个非常容易使我們把假的当作眞的接受下来并且引导我們誤入歧途的准則；而最必要的是你应該教导我們一种好的方法，使我們学会指导我們的思想，使我們知道：每次当我們以为清楚、明白地理会了什么事物时，我們倒底是弄錯了，还是沒有弄錯。

二、在这以后，你把观念（在它們作为影像这一点上，你想把它們算做是思想）分为三种：有些是与我們俱生的，有些是来自外界的、外来的，还有些是由我們制造和捏造的。在第一类下面你放上你对于一般称之为一个东西、或一个眞理、或一个思想所具有的理智；在第二类下面你放上你对于你所听到的声音，你所看见的太阳，你所感觉到的火所具有的观念；在第三类下面你放上你自己所

虚构和捏造的人魚、驚馬以及諸如此类的怪物。接着你說也許你所有的观念都是外来的，或者都是与你俱生的，或者都是由你創造的，因为你还沒有足够清楚、明白地找出它們的来源来。因此为避免錯誤（可能一直到观念的来源完全被认清以后，錯誤也还会发生）起见，我想现在請你注意：似乎是全部观念都是外来的，它們是由存在于理智以外的事物落于我們的某一个感官之上而生起的。因为，实际上，心灵不仅有（甚至可以說它本身就是）理会从外在对象发出，通过感官而达到心灵的那些外来的观念的能力，有把这些观念赤裸裸地、清清楚楚地理会为就是心灵本身所接受它們的那个样子的能力；而且也有把这些观念各式各样地加以集合、分割，加以放大、縮小，并用其他若干方式加以对比、組合的能力。这样一来，至少你所建立的第三类观念就和第二类观念毫无区别；因 〔285〕为，一个獅头羊身龙尾怪物的观念实际上和一个獅头的观念、一个羊身[①] 的观念、一个蛇尾的观念并沒有什么不同，心灵把它們聚集起来，組成为一个单一的观念；因为，把它們分割开来看，或对每一个加以个别的观察时，它們都是外来的，来自外界的。同样，一个巨人的观念，或者是人們理会为像一座山，或者是，假如你願意的話，像世界那样大的人的观念，就是心灵任意加以放大的一个普通高度的人的外来观念，而心灵把这个观念越放大，理会得就越模糊。同样，从来沒有见过的一个金字塔的观念，或者一个城市的观念，或者其他任何东西的观念，就是人們以前见过的一个金字塔或一个城市的外来的、多少改样了的、因而是模糊的观念，心灵把这个观念加以某种方式的增添、划分和类比。

至于你所称之为自然的，或是你所說的与我們俱生的那一类

① 原文是羊肚子。——譯者

观念，我不相信有任何一种观念是属于这一类的，我甚至认为人們以这个名称称謂的一切观念似乎都是外来的。你說：**由于我的本性使然，我能夠領悟一般称之为一个东西的是什么。**我想你不是指領悟功能[①]本身說的，关于这个功能，并无可怀疑之处，在这里也不是問題之所在；我想你是指东西的观念說的。你也并不是指一个特殊东西的观念說的；因为太阳、这块石头、以及一切个别的东西，都是属于你所說的其观念是外来的而不是天然的那一类东西。你指的是一种被一般地考虑、作为有的同义語并有着和有相等的广延的东西的观念。然而，請問你假如不是同时在心灵里有那么多的个别东西，心灵把这些东西抽象出来，做成一个一般地适合于一切东西而不是特殊地适合于一个东西的一种概念或一种观念的話，那么这一般的观念怎么可能在心灵里呢？假如一个东西的观念是天然的，那么一个动物的观念，一个植物的观念，一块石头的观念，以及一切普通观念当然就都是天然的，而我們就用不着
[286] 費那么大的事去把許多个別的东西加以辨識，以便在把所有不同点去掉之后，我們得到的只是对各个东西都有共同性的东西，或者是(这也一样)，以便得以由之而做成一个类的观念。你还說你的本性使你能够"領悟眞理是什么"，或者，把这話詮释出来是，眞理的观念天然地印到你的灵魂里。但是，假如眞理只是判断和所判断的事物二者之間的一致性而不是别的，那么眞理就只是一种关系，因而它就不能同事物本身和事物的观念二者之間的比較中分得开，或者(这也沒有什么两样)就不能同事物的观念分得开，因为事物的观念不仅有表象它自己的性质，同时也有如实地表象事物的性质。既然观念同事物一致，或者，既然观念事实上如实地表象

① 即"理智"。——譯者

事物，那么眞理的观念和事物的观念就是一回事；因此，假如事物的观念不是与我們俱生的，假如事物的观念是外来的，那么眞理的观念也是外来的，而不是与我們俱生的。这一点既然适合于每个特殊的眞理，也能适合于被一般地考虑的眞理，这种眞理（像我們刚才談到一般的事物的观念时所說的那样）是从每个特殊的眞理的概念或观念中抽出来的。你还說“領悟什么是思想，”这对你来說是天性使然的，（換言之，像我一向詮释的那样）思想的观念是与你俱生的，并且对你来說是天性使然的。然而，心灵能从一个城市的观念做成另外一个城市的观念，同样，它也能从一个行动的观念（比如說一个看的观念或一个类似的别的行动的观念）做成另外一个行动的观念（比如說做成一个思想本身的观念）；因为在认識的各功能之間总有某种关系和类比，使得很容易从一个去认識另外一个。实在說来，多么不应該費很大力气去知道思想的观念是属于哪一类的。我們最好应該留着我們的精力去考虑心灵本身的或灵魂的观念。假如我們一旦贊成这个观念是与我們俱生的，那么要說思想的观念也是与我們俱生的就沒有什么不合适了。这就是为什么应該等待着心灵的观念是天然地在我們之中这件事被証明出来。

三、在这以后，似乎你不仅怀疑是否某些观念是来自存在于〔287〕
我們以外的一些事物，甚至怀疑是否在我們以外就根本沒有事物存在。从这里你似乎推論說，虽然你在你的心里具有人們称之为外在的事物的观念，但是这并不等于說这些事物存在于世界之上，因为你所具有的观念不是非从这些事物来的不可，而可能是或者来自你自己，或者由你所不知道的什么别的方式放进你的心里的。我想也就是由于这个原故在不久以前你不說**你知觉到了地、天和星辰**，而只說**你知觉到了地、天和星辰的观念，你可能受了这些观**

念的騙。如果你还不相信有地，有天，有星辰，那么請問为什么你在地上走？为什么你抬起头来观察太阳？为什么你靠近火炉取暖？为什么你吃飯来解餓？为什么你轉动舌头来說話？为什么你手里拿笔来給我們写你的思想？当然，这些事情很可能是說出来的，或者是巧妙地捏造出来的，不过人們費不了多少事就可以揭穿这种欺騙；既然你不可能眞地怀疑这些事物的存在，你不可能不是很清楚地知道它們存在于你之外，那么就让我們严肃地、老老实实地对待这些事物，让我們习慣于按照事物是什么样就把它們說成什么样吧。但是，假如你想，一經假定了外在事物的存在，我們就不能充分地証明我們所具有的观念是从它們身上搬过来的，那么你就不仅要回答你自己所提出的疑难問題，而且还要回答人們可能給你提出的一切反对意见。

为了指出我們对这些事物所具有的观念是来自外面的，你說**似乎是自然这样教导我們的，似乎是我們体会出来这些观念不是来自我們、不依于我們的意志为轉移**。但是，不必光讲一些道理和它們的解决办法，也应該在其他許多疑难問題之中讲讲和解决一下这个問題，即为什么在一个天生的瞎子的心里沒有任何顏色的
〔288〕观念，或者在一个天生的聋子的心里沒有任何声音的观念，是不是因为这些外在的东西本身沒有能够把它們自己的影像送到这个残废人的心里，由于一生下来这些道路被障碍所堵塞住了而它們沒有能够打通。

在这以后，你又借用太阳为例，說对太阳，**我們有两种很不同的观念：一种是我們通过感官接受过来的，根据这个观念，我們觉得太阳非常小；另外一个是从天文学的道理中得来的，根据那个观念，我們觉得太阳非常大。然而，在这两个观念里边，那个不来自感官，而是从与我們俱生的某些概念中抽出来的，或是由我們用另**

外的不拘什么方法制造出来的那个观念是最眞实的，最和太阳本身相符的。但是人們可以这样回答：太阳这两个观念都象太阳，都眞实，或者說都与太阳相符，只是在程度上一个較多一些，另一个較少一些罢了，正如同对同一个人的不同的两个观念，其中一个是从十步以外給我們送来的，另一个是从一百步以外或一千步以外給我們送来的；两个都像那个人，都眞实，都相符，只是在程度上前一个較多一些，后一个較少一些罢了；因为来自較近的那个观念比来自較远的那个观念縮小得較少一些。你看我会是多么容易地用很少的几句話就能給你解释，假如在这里可以这样做，并且你同意我的原則的話。再說，虽然我們不是用别的办法，而只是用心灵来知觉太阳这个巨大的观念，但是这并不等于說这个观念是从天然地在我們心里的什么概念中得出来的；而可能是由我們的感官所接受的这个观念（完全符合于依靠理性的經驗告訴我們：同样的东西距离我們远的时候就比距离我們近的时候显得小）是随着太阳距离得如此远，它的直径等于地球的那么多的半径①，而被我們的心灵加大了多少倍。你想要看看自然怎么一点都沒有把这个观念放在我們心里嗎？你在一个生来就是瞎子的心里去找吧。你将看到，首先是这个观念在他的心里既沒有顏色，也沒有光；接着你将看到，它并不是圓的，假如不是誰告訴他，假如他事先不是拿到什么圓的东西的話；你最后将看到它并不是那么大，假如不是理性或权威使他扩大他所理会的这个观念的話。但是，让我們再多說一 〔289〕
点而不是过甚辞，我們这些人观察了那么多次太阳，考量了那么多次太阳的表面直径，推論了那么多次太阳的眞实直径，我們对于太阳所有的观念或影像和一般人的不相同嗎？不錯，理性告訴我們太

① 原文如此。——譯者

阳比地球大一百六十多倍，然而我們因此就具有一个这样巨大的物体的观念嗎？我們尽我們所能地放大我們通过感观接受来的这个观念，我們的心灵尽其所有的力量对它加以扩大，但是最后我們的心灵自己就鬧不清了，越弄越糊涂；如果我們要有一个太阳的清楚的思想，我們就必須借助于我們通过感官的媒介而接受来的观念。如果我們相信太阳比我們看到的那个样子大得多，假如我們的眼睛距离它更近，它就会接受一个更宽广得多、更巨大得多的观念，这也就足够了；但是我們的心灵必須滿足于我們的感官給它提供的那个观念，那个观念是怎么样，我們的心灵就必須把它看成是怎么样。

四、在这以后，你承认了在观念与观念之間的不等性和分歧性，接着你說：**的确，給我表象了实体的那些观念无疑地是比仅仅給我表象了样式或偶性的那些观念更多一点什么，本身包含着（姑且这样說）更多的客观**[①]**实在性；最后，我由之而理会到一个至高无上的、永恒的、无限的、全能的、除他自己以外的一切事物的普遍創造者的上帝的那个观念本身比給我們表象了有限的实体的那些观念无疑地要有着更多的客观实在性**。你的心灵在这里带領你跑得眞快，因此必須把它稍微停住一下。不过我并不想首先問你用客观的实在性这几个字，你指的是什么意思；只要我們知道下面这一点就够了：普通說外在的东西是形式地[②]和实在地在它們本身

① “客观的”（objectif），或“客观地”（objectivement），在十七世紀的涵义和今天的涵义不同，在笛卡尔的用法是：仅就其在观念上的存在而言的就叫做“客观的”，或“客观地”存在。在十七世紀，“客观的”一詞的反义詞不是“主观的”，而是“眞实的”或“形式的”。——譯者

② “形式的”（formel），或“形式地”（formellement），在笛卡尔的用法是：存在于我們所具有的观念所表象的东西之上，亦即眞实地、实在地存在于我們的观念之所本的对象上。——譯者

之中，但客观地或由于表象而在理智之中，这句話你好像只想說观念应該完全符合于它由之而成为观念的那个事物；因而它所含有的对象沒有一点不是实际上在那个事物里边所有的，而被它所表象的事物本身所含有的实在性越多，它表象的实在性也就越多。[290] 我知道你紧跟着就区分了客观的实在性和形式的①实在性。形式的实在性，我想它就是观念本身，它被視为不是表象什么东西，而是一个单独的存在，本身有着某种实体(entité)。但是，不拘如何，肯定的是，观念和它的客观实在性都不应該按照事物本身所有的全部的形式实在性而被衡量，而只是按照心灵所认識的那一部分，或换言之，按照心灵所有的认識而被衡量。因此，当然，人們将說，对于一个你經常看见的、你仔細观察过的、你从各方面都看见过的人，你心里对于这个人的观念是非常完滿的；然而对于你仅仅是顺便看到过一次的、你沒有很好看过的人，你所得到的观念是非常不完滿的；而假如你沒有看见本人，你只看见他的帽子遮盖住脸，只看见他的衣服遮盖住全身，那么人們一定会說，你沒有这个人的观念，或者，假如你有这个人的观念，那个观念也是极其不完滿，极其模糊的。

由此我推論出，我們对于偶性，可以有一个清楚的、眞实的观念，但是对于被蒙蔽的实体，我們充其量只能有一个模糊的、假造的观念；因此，当你說**在实体的观念里比在偶性的观念里有更多的客观实在性**的时候，人們应該首先否认他們对于实体能够有一个素朴的、眞实的观念，因而人們也就不能从这个观念得出任何客观实在性；其次，即便承认了你这一点，人們不能說实体的观念里的

① 同本书第30頁注②。

客观实在性比偶性的观念里的客观实在性更大，因为它所有的实在性都是从偶性的观念中搬过来的，我們在前面說过，实体就是从偶性，或者說，就是按照偶性的方式，而被理会的，我們說过，实体只能当做有广延的、有形状的、有顏色的、……的东西而被理会。

关于你接着說的上帝的观念，我請你告訴我，既然你还不确知他是否存在，你怎么知道他通过他的观念向我們表象为一个永恒

[291] 的、无限的、全能的、万物之創造者、……的东西呢？你为你自己所造成的这个观念难道不是来自你以前对他的认識，即他就是不只一次地被人在这些属性之下介紹給你的嗎？因为，实在說来，假如你从未听人說过这样的事，你会把他描述成这个样子嗎？你也許会对我說，现在不过是拿他做为例子，你还一点沒有給他下定义呢。好吧；不过你要注意，不要以后拿它做为一个臆断来提。

你說在一个无限的上帝的观念里所具有的客观实在性比在一个有限的事物的观念里所具有的客观实在性多。然而，首先，既然人类心灵理会不了无限性，那么它也既不能具有也不能想得出一个表象着无限的东西。从而，誰要說一个无限的东西，誰就是給一个他所不懂得的东西加上一个他所不理解的名字。还有，既然这个东西扩大到超出了他的全部理解能力，那么归之于这种扩大的这个无限性或者这个否定詞①，对于其智慧永远被限制在某些框子之內的人来說，是不能理解的。再說，我們习惯于加到上帝身上的所有这些高尙的完滿性似乎都是从我們平常用以称贊我們自己的一些东西里抽出来的，比如持續、能力、知識、善、幸福等等，我們把这些都尽可能地加以扩大之后，說上帝是永恒的、全能的、全知的、至善的、完全幸福的、等等。

---

① 即"有限"一詞的否定。——譯者

这样一来，不錯，上帝的观念就表象了所有这些东西，不过，既然这个上帝的观念是按照我前面所描述的样子从各种有限的事物的观念組成然后加以扩大的，那么它就不能比各种有限的事物总和起来有着更多的客观实在性。因为，誰說永恒，誰也并不能在他的思想里領会这个无始无終的时間全部过程；誰說全能，誰也并不能理解可能的全部紛歧复杂的結果；至于别的屬性也一样。最后，有誰可以說是具有一个上帝的整个的、完滿的，也就是說，如实地表象了上帝的观念呢？假如上帝就像我們所理会的那个样子，假如上帝只有像我們看到在我們心里的那么一点点完滿性（尽管我們理会这些完滿性在上帝里更为完滿得多），那么上帝也就沒有什么了不起！上帝的大小和人的大小这二者之間的比率，比起大象和 〔292〕 小蛆二者之間的比率来，不是要小到无限倍嗎①？假如說有誰按照他在小蛆里看到的完滿性的模样做成一个观念，想要說他这样做成的观念是一个大象的观念，并且說这个观念如实地表象了大象，假如这个人是可笑的話，那么誰要是按照人的完滿性的模样做成一个观念，想要說这个观念就是上帝本身的观念，并且說这个观念完滿地表象了上帝，这个人为什么不值得嘲笑呢？还有，我請問你：我們怎么知道我們在我們自己里所找到的这一点点完滿性也在上帝里找到呢？在承认了这一点之后，我再請問你：从这里我們能够給他想像出来的本质可能是什么呢？当然，上帝是无限倍地超过全部理解力的；当我們的心灵要把它自己应用到对上帝的观察上去时，它不仅看得出它自己是太渺小了，理解不了他，同时它会看不清道理，并且自己也弄糊涂了。因此不可能說我們对上帝有任何眞正的观念，这个观念如实地給我們表象了上帝。只要这

① 比如$\frac{1}{100}$就比$\frac{1}{10}$小10倍。——譯者

样說就足够了:我們按照在我們里边的那些完滿性的程度来产生、做成一个观念，这个观念适合我們的渺小，也恰好适合我們的用处,它并不超出我們的理解能力,不包含我們以前在别的事物里边所沒有认識到的、或从别的事物里边沒有知觉到的任何实在性。

五、你接着說:**凭自然的光明①,显然可以看出,在动力的②、总的原因里，一定至少和在結果里有一样多的实在性。**你用这話来推論說，在观念的原因里所有的形式实在性一定至少和观念所包含的客观实在性一样多。这一步也还是迈得太大，我們最好还是停一停。首先，在結果里的东西沒有不是在它的原因里的这句普通話,似乎指的是质料因,而不是动力因；因为动力因是个外在的东西，而且它的性质常常是和它的結果的性质不同的。即使說一个結果从动力因得到它的实在性，然而也不一定結果里所有的就是动力因本身所有的，結果可以有一个动力因从别处搬过来的实

[293] 在性。这在艺术的結果里看得很清楚;因为,房子虽然从建筑师那里得到它的全部实在性，但是建筑师給与房子的实在性并不是他自己的,而是从别处搬过来的。太阳所做的事情也一样,它以不同方式改变地上的物质，它由于这个改变而产生各种动物。再說做父亲的和做母亲的也是这样，虽然孩子从他們身上接受到一点质料，然而不是作为一个动力本原，而是作为一个质料本原得到它。你反駁說**在一个結果中的有一定是形式地或卓越③地在它的原因里**,你想要說的不过是：結果的形式和它的原因的形式有时相同，

---

① “自然的光明”指理性而言。——譯者

② 亚里斯多德哲学里四种原因之一。亚里斯多德的四因是：(1)质料因,(2)形式因,(3)动力因,(4)目的因。——譯者

③ “卓越地”(éminement)存在，指存在于高于自己而且包含了自己的东西上。一个东西可以有三种存在方式:(1)客观地存在;(2)形式地存在;(3)卓越地存在。前两种已见于前面的注解中。——譯者

有时不同，但是不如它的原因的形式完满，因此原因的形式就比它的結果的形式更高尙。然而这并不等于說，卓越地包含了結果的原因把它自己的有的什么部分給它的結果，或者說，形式地包含了結果的原因把它自己的形式分給它的結果。因为，虽然用种子的办法生化的生物，在它們的生化中是这样做的，但是我想你不能說，当一个做父亲的生他的儿子的时候，是把他的有理性的灵魂切下来一部分給了他的儿子。总之，动力因只有当它能够用某一种质料形成它的結果并且能够把它最后的完滿性給与这个质料时才包含它的結果。

后来，关于你所推論的客观实在性，我举我自己的影像来做例子說明。我的影像可以从鏡子里来观察，也可以从一个画家画的画像上来观察。既然我自己是鏡子里的影像的原因由于是我自己把我的影像投到鏡子里去的，而画家是画像上的影像的原因，那么同样，当我自己的观念或影像是在你的心灵里或在别人的心灵里时，人們可以問，是否我自己是这个影像的原因，由于是我把我的形象投到眼睛里去，并且通过眼睛的媒介达到理智本身；或者是否有一个別的什么原因，它像一个技艺熟练、精細的画家一样，把它刻划、貼放在理智里。但是，似乎不必从我以外寻找别的原因；因为，虽然理智后来能够把我自己的这个影像随意加以放大、縮小、〔294〕
組織、捏揉，不过不拘如何，我是它本身所有的全部实在性的第一和主要原因。这里說到我的东西，也应該同样应用到其他一切外在对象上。你现在把归于这个观念上的实在性区分为二：形式的实在性和客观的实在性；說到形式的实在性，它不可能是别的，只能是这种精細的、稀疏的实体，这种实体不停地从我流出或发出，而一旦被收到理智里边就变成一个观念。如果你不願意說来自对象的这种东西是一种实体的流动的話，那么你願意怎么說就怎么

說吧，你总免不了要减少它的实在性的。至于說到客观的实在性，它不可能是别的，只能是这个观念所具有的我自己的表象或形象，或者至多是使这个观念的各部分得以把我表象出来的配合和安排。不管你把它当成什么，但无論如何我看不出它有一点是实在的，因为它仅仅是在与我有关的各部分之間的一种关系；或者它是形式的实在性作为是这样子而不是那样子地被安排和处理的一种样式。不过这沒有多大关系，既然你願意，那么我也同意它被叫做客观的实在性。提出了这个問題以后，我觉得你应該把这个观念的形式实在性拿来同我自己的形式实在性或者同我的实体比較，把它的客观实在性拿来同我的身体的各部分的配合或者和我自己的輪廓和外表比較；而你却高兴把它的客观实在性拿来同它的形式实在性比較。最后，不管你用什么方式来解释前面这个定理，显然不仅在我里边所有的形式实在性同在我的观念里边所有的客观实在性一样多，而且这个观念的形式实在性同我的形式实在性比較起来，也就是說，同我的全部实体的实在性比較起来，簡直就算不了什么。因此我同意你所說的，**在一个观念的原因里所有的形式实在性一定至少同在这个观念里所有的客观实在性一样多**，因为在一个观念里所包含的一切东西同它的原因比較起来，簡直就算不了什么。

〔295〕 六、你接着說，假如在你心里有一个观念，它的客观实在性大到你无論形式地或卓越地都包含不了它，因而你不可能是它的原因时，那么其結果必然是在世界上除了你还有一个别的东西存在，必然是沒有它你就不能有任何論据使你肯定任何事物的存在。然而，我以前已經說过，你并不是观念的实在性的原因；观念的实在性的原因是被观念所表象的事物本身，由于事物把它們自己的影像好像送到鏡子里边一样地送到你的心里，即使在你有时能够想

出一些怪物的时候都是如此。但是，不管你是原因也罢，不是原因也罢，你眞地因此就怀疑世界上除了你而外就沒有别的事物存在了嗎？我請你不要向我們故弄玄虛了；因为，不拘观念是什么吧，我想对于一件如此可靠的事是用不着去找一些道理来給你証明的。

在这以后，你罗列了在你心里的一些观念；在这些观念里边，除去你自己的观念以外，你也列举了上帝的观念、有形体而沒有生命的东西的观念、天使的观念、动物的观念和人的观念。你列举了这些是为了（在你說对于你自己的观念不会有任何問題这話之后）推論人的观念、动物的观念和天使的观念是可以由你所具有的上帝的观念、你自己的观念和有形体的事物的观念組合而成，甚至有形体的事物的观念也可以由你自己而来。然而我觉得这里很值得惊訝的是，你怎么有那么大的把握认为你具有你自己的观念，这个观念的內容甚至丰富到如此程度，以致你可以从它本身里提出那么一大堆其他的观念，而对于它，竟不会有任何問題；虽然的确可以說，要么是你根本沒有你自己的观念，要么是，即使你有，它也是非常模糊、不完滿的，就像我已經在关于前面的沉思①里所提到的那样。不錯，你在这一点上坚持說，沒有什么能比你自己更容易、更显明地被你认識的了；然而，如果我在这里指出，既然你不会有也不可能有你自己的观念，那么你对任何东西都沒有比对你或你的心灵更容易、更显明地认識的了，这話怎么說呢？的确，考虑到 〔296〕
眼睛为什么和怎么不能看见它自己，理智为什么和怎么不能理会它自己，我就想到无論什么都不能作用于它本身，因为事实上，手，至少是手指，不能打它自己，脚也不能踢它自己。再說，为了认識

① 即《对沉思第二的詰难》。——譯者

一个事物，既然必須是这个事物作用于认知的功能，也就是說，必須是这个事物把它的形象送到认知的功能里边，或者說，必須是这个事物告知认知的功能，把它自己的影像装在它上面，那么显然的是，官能本身既然不在它自己以外，就不能把它自己的形象送給或传給它自己，因而也不能形成它自己的概念。而你想为什么眼睛不能在它自己里边看见它自己却能在鏡子里边看见它自己呢？这无疑地是因为在眼睛和鏡子之間有一个距离，眼睛把它自己的影像送給鏡子以作用于鏡子，使鏡子随后把眼睛的形象送还給它以作用于它。給我一面鏡子，你用同样的办法来作用于鏡子吧，我向你保証，在它把你自己的形象反射、送还給你之后，你能够看见和认識你自己，当然这种认識不是直接的，不过至少是一种反射的认識；我看不出你用別的办法能够对你自己有任何概念或观念。

我本来还可以在这里坚持間你，你怎么可能有上帝的观念，除非这个观念是像我以前所描述的那一种；你怎么可能有天使的观念，除非你事先听說过，我怀疑你会对它有过任何思想；你怎么可能有动物的观念以及其余一切事物的观念，对于那些事物，我相信你永远不会有任何观念，除非它們落于你的感官；而你对于数不尽的其余事物也永远不会有任何观念，除非你看到或听說过它們。但是，我不在这上面继續坚持下去了，我同意人們能够把存在于心灵的各种事物的观念进行安排、組合，从而产生許多別的事物的形式，不管你能数得出多少事物的形式来，都不足以說清那么多种多样的形式，也不能說清任何一种事物的清楚、明确的观念。

〔297〕我只想在有形体的东西的观念上停一下。提到这些观念，要知道你怎么能够（在你一直认为你不是有形体的，并且把你自己看做是那样的时候）单独从你自己的观念得出有形体的东西的观念来，这倒不是一个小的难题。因为，假如你只认識精神的或无形体

的实体，那么你怎么也能理会有形体的实体呢？这两种实体彼此之間有任何关系嗎？你說它們彼此之間在它們都是能够存在的这一点上是共同的；不过，如果不首先理会你說有共同性的东西的性质，这种共同性就是不能被理解的。因为，你是做出一个共同的概念，而这个共同的概念只有从对于个别的一些事物的认識上才能做成。的确，假如理智用对无形体的实体的认識就能做出有形体的实体的观念来，那么就用不着怀疑一个天生的瞎子，或者是一个自从生下来就被关到一点光都看不见的地方的人，能够做成颜色和光的观念了。你說人們也可以有广延、形状、运动以及其他一些共同可感觉的东西；但你只是空口說白話，而沒有事实根据。光是說一說，那太容易了。因此我奇怪的是：为什么你不能用同样容易的办法得出光的观念、颜色的观念以及成为其他感官的各自对象的一些别的东西的观念。不过对于这件事不要扯得太多了。

七、你最后說：**因而只剩下上帝的观念了，在这个观念里边，必須考虑一下是否有什么东西是从我自己来的。用上帝这个名称，我是指一个无限的、永恒的、不变的、独立的、全知的、全能的、以及我自己和其余一切东西（假如眞有东西存在的話）由之而創造和产生的实体。所有这些，事实上都是使我越认眞考虑它們，就越不相信我对它們所具有的观念能夠单独地来源于我；因此，从上面所說的一切中，必然得出上帝存在这一結論。**这样一来你終于达到了你預期的目的；至于我，我把你刚才所得出的这个結論拿来琢磨一下，我看不出你从什么地方能得出它来。你說你从上帝身上所理〔298〕会的那些东西，不能是从你自己来的，以便从而推論它們一定是从上帝来的。然而，首先，它們絕不能是从你自己来的，并且单独靠你自己，你也不能认識它們，这是再眞实不过的了。因为，除去外在的对象本身把它們的观念給你送来以外，这些观念还是来自你

的父母、你的老师們、圣賢的話里、以及和你一起談話的人的話里，你是从那些話里学来的。然而你也許回答說：我不过是一个心灵，我不知道在我以外是否有什么东西；我甚至怀疑是否我有用以听到任何东西的耳朵，不知道是否有我与之談話的人。你可以这样回答；但是，假如你眞地沒有耳朵来听我們說話，假如沒有人教过你說話，你会說以上的話嗎？我們說話要严肃一点，不要歪曲眞理；你所說的关于上帝的那些話，难道你不是从同你一起生活的那些人們經常接触中学来的嗎？旣然你記住了他們的話，难道你不是也从他們那里記住了那些話所指的和你所理解的概念嗎？因此，虽然人們同意我們說它們不能单独由你而来，但这并不等于因此就說它一定来自上帝，而只能說它是来自你以外的什么。然后，在你以前所看见过和学过的事物上你所不能形成和組成的那些观念里边有什么呢？你因此想理会超乎人类智慧以外的什么东西嗎？的确，假如你如实地理会了上帝，你就眞地可以认为你是亲自受过上帝的培养教导了；但是你所給予上帝的所有那些属性不是别的，而只是一大堆你在某些人們身上和其余的东西上所观察到的某些完滿性，对这些完滿性，你的心灵有能力高兴怎么样就怎么样加以理解、組合和扩大，就如同我們多少次所观察到的那样。

你說，虽然你能够由你自己得出来实体的观念，因为你自己是一个实体，但是你却不能由你自己得出一个无限的实体的观念，因为你自己不是无限的。假如你认为你有无限的实体的观念，那你就大錯而特錯了。无限的实体的观念在你心里只不过是一个空
[299] 名，而且只是按照人們所能够了解无限的那样了解的，而实际并沒有了解无限；因此像这样的一个观念并不一定是从一个无限的实体发出的，因为，就像以前曾經說过的那样，它們可以是由人类心灵有能力理会的那些完滿性加以組合、扩大而被形成的；除非是像

古代哲学家們那样，把他們对于这个可见的空間，这个世界，以及这个世界所由之而組成的很少的本原所具有的观念加多了多少倍，做成了无限广大的世界的观念，无限多的本原的观念，和无限多的世界的观念，你想說他們不是用他們的思想做成的这些观念，而是这些观念是由一个眞正广大无垠的世界，由眞正无限多的本原，由实际存在无限多的世界送到他們心灵里边的。

至于你所說，你由一个眞正观念而理会了无限。当然，如果这个观念是眞的，它就可以如实地給你表象无限，你从而就可以理解在它里边的最本质的东西，即现在所談到的无限性本身。不过你的思想总是为有限的东西所局限，而你除了无限这个名称本身以外，沒有說到別的，因为你不能理解超乎你的理解力之外的什么，所以人們有理由說，你只是用有限的否定詞来理会无限。光說你在一个无限的实体里边比在一个有限的实体里边理会到更多的实在性，这是不够的；因为你必須理会一个无限的实体，而这却是你沒有做的；而且实在說来，光是扩大有限的实体，你也理会不到更多的实在性；然后你想像，在你用你的思想像这样放大了和扩展了起来的东西里边，比它在被縮小了和沒有被扩展时有着更多的实在性，这除非是你也认为这些哲学家，当他們想像許多世界的时候所理会的实在性眞地比他們只理会一个世界时所理会的实在性要多。关于这一点，我将順便提到：我們心灵越增加和扩大某一形象或观念，它〔心灵〕就越模糊，其原因就在于，当它扰乱了这个形象的自然情况，从自然情况中去掉了各部分的区別，把这个形象扩展到如此程度，使它如此稀薄，以致最后它消散了。我也不能不說，心灵由一个完全相反的原因，即当它把它以前以某种大小所理会的观念过份地加以縮小时，它也同样会模糊的。 〔300〕

你說，你不能理解无限，甚至不能理解无限中的很多东西，这

都沒有关系；而重要的是，只要你对其中很少的东西理会得很好，以便眞地可以說你对这些东西有了一个非常眞实、非常清楚、非常明白的观念就行了。絕非如此；假如你眞地不理解无限而只能理解有限的話，那么你就沒有一个眞实的无限的观念，你有的只是一个有限的观念。最多只能說你认識了一部分无限，而不能因此就說你认識了无限本身。同样，誰要只认識了一个洞穴的窟窿就可以說他认識了世界的一部分，但不能說他有整个世界的观念。因此，假如他相信一个如此小的部分的观念就是整个世界的眞实的、自然的观念，那就是十分可笑的。你說：**然而，无限不能被有限的你所理解，这是它的特点**。不錯，这一点我也相信；不过，只把无限表象出一个非常小的部分，或者甚至一点也沒有表象出来，这也絕不是无限的眞实观念的特点，因为这个部分同全部是不能伦比的。你說：**只要你把这很少的东西理会得很清楚就夠了**。是的，就如同你想要对誰有一个眞正的观念，只要看看他的头发梢就行了。一个画家为了在画布上如实地表象出我来，只要画上我的一根头发，或者甚至画上我的一根头发梢，不是就可以成功嗎？而实在說来，在我們对无限所认識到的一切同无限本身之間的差别要比我的一根头发，或者我的一根头发梢同我的全身之間的差别不仅大得多，甚至大到无限倍。总之，你的全部推理既不証明无限多的世界，也同样不能証明上帝，那些古代哲学家們倒还容易由他們对这个〔世界〕所具有的清楚、明白的认識而做出、理会出那些〔世界〕的观念来，而你却不容易由你对你的实体（你連它的本性都还不知道）的认識而理会出一个上帝，或者一个无限的有来。

〔301〕 八、你在这以后又做出了另外一个推理：**因为，假如在我心里我不是有一个比我的有更完滿的有的任何观念，不是由于同那个有做了比較我才会看出我的缺陷的話，我怎么可能知道我怀疑、希**

望，**也就是說我知道我缺少什么东西，我不是完滿无缺的呢？**然而，如果說你怀疑什么东西，你希望一个什么东西，如果說你知道你缺少什么完滿性，这有什么不得了呢，既然你不全知道，既然你不是在一切东西里，既然你不具有一切？你說你知道**你不是完滿无缺的**。我当然相信你的話，你可以毫无顾虑地这样說而不会有錯；你最后說：**因此，有一个比我更完滿的什么东西存在**。为什么不是呢？尽管你所希望的并不总是比你更完滿。因为当你希望一些面包时，你所希望的面包无論如何并不比你或比你的身体更完滿，它只能是比餓，或者枵腹，更完滿而已。那么你怎么結論出有什么比你更完滿的东西存在呢？这是因为，比如說，你看到了包括你、面包、以及同你一起的其他一切在內的全部事物；因为既然宇宙的每个部分本身都有一些完滿性，并且这些部分相輔相成，使彼此更为完滿，那么很容易理会，在全部里比在部分里有着更多的完滿性，而結果，因为你不过是全部的一部分，你一定认識什么是比你更完滿的。你因此可以用这个方式在你心里有一个比你的有更完滿的有的观念，由于同它比較，你才认識你的缺陷，而不去說在这个宇宙里有其余的部分比你更完滿；这样一来，你可以希望它們所具有的东西，而由于同它們比較，你的缺陷才能够被认識出来。因为，你能认識一个比你更强壮、更健康、更精干，長得更美、更有知識、更溫和、因而更完滿的人；而你并不难理会他的观念，并且，經过同这个观念做了比較，就不难认識到你沒有那么好的健康，沒有那么大的力气，一句話，沒有像他所拥有的那么多的完滿性。

稍后一些，你給你自己提出这样一个意见：**然而也許我是比我所想的更多一些的什么东西，也許我归之于上帝的所有这些完滿**〔302〕**性是以某种方式潛在于我之中，虽然还沒有产生出来，还沒有由它們的行动表现出来，而假如我的知識越来越向无限去增长，就有可**

能产生出来，由它們的行动表现出来的。但是你自己回答說：**虽然我的知識的确每天都获得更进一步的完满，虽然有很多东西是潛在于我，而不是现在于我，但是沒有一个是屬于上帝的观念；在上帝的观念里，一点沒有只是潛在的东西，而全是现在的、实在的东西，尤其是从我的知識逐漸增加，一步步地增长这一点上，难道不就是說明了我的知識的不完滿性的必然論据嗎？**但是，对于这个問題，人們可以这样回答：不錯，你在一个观念里所理会的东西，在这个观念里边是现在的，但是不能因此就說这些东西在观念所表象的事物本身里边是现在的。就如同建筑师想像一个房子的观念，这个观念，不錯，是现在地由墻、地板、房盖、窗戶以及其他的部分所組成的，按照他所采取的計划那样，但是房子以及它的各部分还不是现在的，而只是潛在的；同样，古代哲学家們对于无限多的世界所有的那个观念实际上也包含着无限的世界，但你不能因此就說这些无限的世界现在地存在。因此，不管在你心里有什么潛在的东西也罢，沒有也罢，你的观念或知識能够一步步地增加、增长，就已經足够了，不应該因此就推論說被它所表象或认識的东西现在地存在着。你在这以后所提到的，即**你的知識永远不会是现在地无限的**，这一点倒是完全可以同意的；不过你也应該知道：关于上帝，你永远不会有一个眞实的、自然的观念，你对上帝要比你对仅仅看了他的头发梢的那个人，还有多得多、无限多的东西有待于你去认識呢。因为，即使你沒有看见这人的全身，不过你看见过别的人，同别的人比較以后，你就能够用揣測来想像出他的观念来；但是不能說我們看见过同上帝、同他的本质和广大无垠性相似的东西。

〔303〕 你說你理会**上帝是现在地无限的，因此在他的完滿性上不能有所增加。**但是你并不知道他而竟这样地判断了他，你所下的这

个判断不过是出于你心灵的一种臆断．同古代哲学家們以为有无限的世界、无限多的本原，和一个广大到不可能增添任何东西的宇宙一样。你接着說**一个观念的客观的有不能取决于或产生自一个仅仅是潛在的有，而只能来自一个形式的或现在的有**。如果說我刚才說的关于一个建筑师的話以及关于古代哲学家們的話是正确的，主要地是，假如你注意到这一类的观念是由其他的、其原因的现实存在性早已告知了你的理智的那些观念所組成的，那么你看你說的这句話就如何能够是正确的。

九、你在这以后問，假如沒有上帝，那么具有一个比你的有更完满的有的观念的你，你自己能够存在嗎？你回答說：**那么我将从誰那里得到我的存在呢？是从我自己？还是从我的父母？还是从不如上帝完滿的什么其他原因？**接着你証明你不是由你自己而存在的。但这是不必要的。你也讲出为什么你以前也不是一直存在的；但这也是多余說的，除非你想从而推論出你不仅具有你的存在的动力的、生产的原因，而且你还具有一个时时保存你自己的原因；而你說这是因为，既然你的全部生存时間可以分为許多部分，那么由于各个部分之間彼此独立，因此必然在每一个部分上你都是重新被創造的。但是我請你看看这話怎么理解。因为，不錯，某些結果，为了坚持存在，为了不是每一时刻都被消灭，就需要給它們第一次存在的那个原因在当前并且继續不断地作用着。太阳的光就是属于这类性质的。实在說来，虽然这类的結果事实上同无形中接續它們的那些另外的結果不那么完全一样，就像从河流中的水所看到的那样；但是我們还看见别的，不仅在产生它們的原因不再作用了的时候，甚至在那个原因完全腐朽和消灭的时候，它們依 〔304〕
然存在。我們看见的其原因已經不继續存在了的一切东西都属于这一类；在这里我們用不着一一加以列举，只举你就够了，你自己

就是其中的一个，不管你的存在的原因是什么。但是你說，你的生存的时間的各部分彼此不相依賴。在这一点上我們可以辯解說，我們想象不出任何东西，它的各部分彼此之間比时間的各部分彼此之間是更不可分的，比时間的联系和連續是更不可分解，比它的后来的各部分是更不容易分开，比先前的各部分更有結合性，更有依存性。但是，不必在这一点上再爭执下去，我只問你：时間的各部分彼此之間的这种依存性或独立性（它們是外在的、交替的不起任何作用）对于你的产生和保存有什么用处呢？肯定的是它們对于你的产生和保存并不比潮水不断的涨落冲激一块岩石而对于这块岩石的产生和保存所起的作用更多。你后来說：**但是从我以前存在里并不能得出我现在必定存在这一結論来**。我很相信这話。但不是由于因此就需要一个原因不断地重新創造你，而是由于并非无可能有什么原因能够毁灭你，或者你在你里边所具有的力量和能力少到使你自己最后消灭了。

你說**由于自然的光明，这是一件非常明显的事，即保存和創造只是从我們的思想方法来看才是不同的，而从事实上来看并沒有不同**。但是我看不出这是明显的，除非也許像我刚才所說的那样，在这样的一些結果里，它們要求它們的原因在当前而且继續不断地作用着，像光和諸如此类的东西那样。

你接着說你在你里边沒有那种能力能够使你自己保存下来，因为你既然是一个在思想的东西，那么假如这样的一种能力是在你里边，你会认識出它来的。但是在你里边的确有某一种能力，它使你确信你将继續存在；不过不是必然地、无可怀疑地，因为这种
〔305〕能力，或者是自然的构造，不管它是什么吧，还做不到給你鏟除一切种类的毁灭原因，不拘它是內在的还是外在的。这就是为什么你将继續存在下去，因为你在你里边有足够的能力，不是为了重新

产生你，而是为了使你在万一有什么毁灭原因突然到来的情况下，得以继續存在下去。

然而，你从你的全部推理中結論得很好：你依賴一个和你不同的什么东西，但不是由于你被它重新产生，而是由于你以前曾經被它产生过。

你接着說，你所依賴的这个有既不能是你的父母，也不能是除了你的父母以外的东西。但是，为什么不是你的父母呢？你不是好像那么明显地和你的身体一起被他們产生的嗎？不必說太阳和許多别的东西也助成你的产生。你說：**但是，我是一个在思想的东西，一个在我里边有上帝的观念的东西。**

然而你的父母，或者你父母的心灵，他們不也是和你一样是在思想的东西嗎？不是也有上帝的观念嗎？而你为什么要在这里，像你所做的那样，喋喋不休地又說你以前說过的那个定理，即**这是一件非常明显的事：在原因里一定至少和在它的結果里有一样多的实在性？**你說，**假如我所依存的是上帝以外的东西，那么人們可以問：他是自在的呢，还是他在**①**的？因为，假如他是自在的，那么他就是上帝；假如他是他在的，那么人們将再一次地問同样的問題，一直到人們达到一个自在的原因时为止，而結果，这个自在的原因就是上帝；因为在这上面无穷地追溯下去是不可能的。**然而，假如你的父母曾經是你的存在的原因，那么这个原因之存在也不是自在的，而是他在的，而这个别的原因又是由于别的原因而存在的，这样一直到无穷；而假如你不能同时証明世界有始，因而有第一个父亲，在他上面再沒有父亲了，你就永远不能証明这样无穷地追溯下去有什么不合理。的确，这样无穷地追溯下去之所以似乎

---

① 由于别的原因而存在。——譯者

是不合理，仅仅在于这些原因彼此是如此紧密地互相連結和从属，以致低級的东西沒有高級的推动就不能行动；就如同一个什么东西被一块石头碰动了，石头是由一根棍子推动的，棍子是被手搖动
[306] 的；或者如同一个重量是吊在一根鏈子的最末一个环上，这个环是被在它上面的一个环牵引着，而那一个环又被再上面的一个环牵引着；因为，这样一来，就必須追溯到一个使其余的一切都动起来的首动者。然而在这些原因里（它們是这样被安排了的，即当第一个原因毁灭时，依存于它的那个原因就不能續存下去，就不能起作用），好像是假定追溯到无穷去也并沒有什么不合理。因此，当你說，非常明显，不可能追溯到无穷这話的时候，你看亚里斯多德是否这样判断的；他认为世界是无始的，他并不认为有第一个父亲。

你继續进行你的推理說，人們也不能够假定也許很多原因共同产生了你的存在，你从其中的一个原因里接受了你归之于上帝的那些完滿性中之一的观念，从另外一个原因里接受了一个另外的观念，因为所有这些完滿性都只能存在于以統一性或单純性为其主要完滿性的唯一的、眞实的上帝之中。不过，无論你的存在的原因只有一个也罢，有許多也罢，这些原因不一定是把它們的（也就是你后来所凑集起来的）完滿性的观念印到你的心里。但是，我想問你，就算是你的存在不能有許多原因，但是至少，为什么那許多东西不能都存在于世界之上，而你关于这些东西，在分別地察考和贊美了它們的不同的完滿性之后，竟认为一切完滿性都集之于一身的那个东西該是幸福？你知道詩人們如何給我們描述了潘朵腊①；你不也是一样嗎？你不是也把你所贊美的属于不同人們的卓越的知識、高尙的智慧、至高无上的能力、充沛的健康、完滿无瑕

① 潘朵腊(Pandora)是希腊神話中在宙斯的命令下造的第一个女人。——譯者

的美貌、永不衰落的幸福、以及长寿等完滿性都集合起来，并且想到，誰要是能够具有这一切，他該是多么值得令人贊美嗎？接着你不是把所有这些完滿性扩大到这样的程度，使具有这些完滿性的人更值得令人贊美，不仅是由于他在他的知識、能力、持續、以及他的全部完滿性上毫无所缺，同时也由于这些完滿性达到如此高度，以致人們不能再增之一分，而这样一来，他就成为全知的、全能的、〔307〕永恒的，他就把各类完滿性具有到至高无上的程度？而且，当你看到人类的本性不可能包含有这么一大堆五花八門的完滿性时，你不是就想到把所有这都集于一身的那个东西該是完全幸福的嗎？你不是也相信，像这样的一种东西是否存在于世界之上是值得你去追求，去知道的嗎？你不是由于某些論据使你相信。像这样的一种东西似乎是存在比不存在更合适一些嗎？在終于假定了它存在之后，你不是否认了它具有形体性、有限性以及在概念上含有某种不完滿性的其他一切性质嗎？許多人无疑地就是像这样进行他們的推論，虽然大家可能并沒有走同一的道路，有些人把思維推进得比另外一些人更远一些，有些人把神关閉在物体里面，另外一些人給神賦以人的形象，而还有一些人不滿足于一个神，于是按照他們自己的想法造了許多神，另外还有一些人随心所欲地在神的問題上想入非非，像无知的偶像教那样。关于你所說的統一性的完滿性，你把你归之于上帝的那一切完滿性理会为密切地結合在一起而不可分割，这倒无妨，虽然你对他的观念并不是他放在你心里，而是你从外在的一些对象抽出来然后增加上去的，像我們以前所說过的那样；他們就是这样地不仅把潘朵腊給我們描繪成一个具有一切完滿性的女神，每个神都把自己的一个主要的优点贈給了她，而且他們也是这样地做成了一个完滿的理想国的观念和一个十全十美的演說家的观念；等等。最后，从你存在以及从一个至

高无上地完滿的有的观念之存在于你心里这件事上，你得出結論說**这非常明显地証明了上帝存在**。然而，虽然結論是非常正确的，即上帝存在，但是我看不出这个結論是必然地从你所提出的一些前提得出来的。

十、你說：**我只剩去检查我是用什么方法获得了这个观念的；**
〔308〕**因为我不是通过感官把它接受过来的，而且它也从来不是由于遇合而呈现給我的；它也不是我的心灵所产生的或捏造的，因为我沒有能力在上面加、减任何东西，因而只好說，和我自己的观念一样，它是从我被創造那时起，与我俱生的**，此外再无話可說。然而我已經不只一次地指出过，一部分是你可以从感官接受来的，一部分是你自己捏造的。至于你所說的，你不能"在上面加、减任何东西"，你要記得你开始时对他的观念是多么不完滿；你想想，可能有些人，或有些天使，或有些比你更有知識的别的东西，你可以从他們那里学到你还不知道的有关上帝的本质的什么东西；你至少想想，上帝可以（无論是在今生或是在来生）教导你，提高你的认識，使你得以把你已知的有关他的一切都认为不算什么；最后你想想，从对万物的完滿性的考察上，如何可以上升到认識上帝的各种完滿性，并且由于这些完滿性不能一时都被认識，而是日复一日地发现一些新的，因此我們不能一下子对上帝有一个完滿的观念，这个观念是随着我們的知識的增加而不断完滿起来的。

你接着这样說：**当然，这是不足为奇的，上帝在創造我的时候，把这个观念放在我里边，就如同工人把标記刻印在他的作品上一样。这个标記也不必一定和这个作品本身不同；而只就上帝創造我这一点来說，非常可信的是：他是有些按照他的形象而产生的我，对包含有上帝的观念在內的那个形象，我是用我理会我自己的那个功能去理会的，也就是說，当我自己反省的时候，我不仅认識**

到我是一个不完滿、不完全、依賴于别人的东西，这个东西不停地傾向、希求比我更好、更伟大的东西；而且我同时也认識到我所依賴的那个东西，在他自身里边拥有我所希求的、在我心里有其观念的一切的伟大东西，不是不确定地、仅仅潛在地，而是实在地、现在地、无限地拥有这些东西，而这样一来，他就是上帝。不錯，所有这些，表面看起来都非常正确、非常漂亮，我并不說它們不对；然而我还是要問，你是从什么前提上推出来的这些东西。因为，我以前所反駁的那些，姑且擱下不管，我要問你，假如眞把"上帝的观念在我們心里就如同工人的标記刻印在他的作品上一样"，那么請你告訴我，这个标記是用什么方式刻印的？它是什么样形式的？你是怎么去辨认的？如果它和作品或事物本身沒有不同，那么难道你自己不过是一个观念嗎？你不过是一个思想方式嗎？你既是刻印的标記，同时又是刻印的主体嗎？你說**非常可信的是：上帝是按照他自己的形象創造的你**。实在說来，这話用信仰和宗教的光明是可以相信的；但是，除非你假定上帝是有一个人的形象，这話怎么能用自然的理性去理会呢？这个相似性在什么上呢？你不过是灰和尘土，你胆敢和这个永恒的、无形体的、广大的、非常完滿的、非常荣耀的、以及尤其重要的是，对我們的很少光明的、軟弱无能的心灵来說，非常不可见的、非常不可理解的东西相似呢？你曾經面对面地看见过他，把你和他比較，以便相信你是和他相符的嗎？你說**这是非常可信的，因为他創造了你**。相反地，就是因为这个，它才是不可信的，因为作品永远不能和作者相似，除非作品是作者用把自己的本性传过去的办法生出的。但是你并不是上帝用这样的办法把你生出来的；因为你不是他的儿子，你也不能分有他的本性；你仅仅是被他創造的，就是說，你仅仅是被他按照他所想出的主意而制造的；因此，你不能說你和上帝相似，就如同你不能說一座房子和 〔309〕

一个泥瓦匠相似一样。而且即便是这样，而假定你是上帝所創造的这一点，你还沒有証明。你說**你理会出这个相似，同时你又理会**
[310] **出你是一个不完全、依賴于別人的东西，这个东西不停地希求更伟大、更好的一些东西。**但是，为什么这不反而是一个不相似的标記呢，既然上帝相反地是非常完滿、非常独立、非常自身滿足无缺，他是非常大、非常好的？不必說当你想到你是依賴于別人的时候，你不是因此就立刻想到你所依賴的是你的父母以外的人，或者，假如說你想到的正是你的父母以外的人，你也沒有理由說明为什么你相信你和他相似；也不必說，奇怪的是为什么其余的人，或者是，假如你願意的話，其余的心灵們，和你理会的不一样，既然主要的是毫无理由认为上帝沒有把他自己的观念像刻印到你心里那样也刻印到他們心里。肯定地說，仅仅这一点就再好不过地足以証明这不是上帝亲手刻印的一个观念了，即：假如是上帝亲手刻印的观念，那么一切的人就会都有同样的标記刻印在他們的心灵上，他們就会以同一的方式，同一的样子理会上帝了；他們就会都把同样的一些东西归之于上帝，就会对他有同样的感觉；然而我們所看到的却显然与此相反。但是，关于这个問題，已經談得太多了。

对《沉思第四》的詰难

关于眞理和錯誤

一、在这一《沉思》一开始你扼要地叙述了你认为以前充分論証了的一切事物，你以为你用这个办法就开辟了道路，使我們的认識再前进一步。至于我，为了不拖延一个如此美好的計划起见，我先不打算坚持說你应該把那些事物再論証得更清楚些；只要你記

住什么是你同意了的，什么是你沒有同意的，这就够了，怕的是你以后把它做为一种已定之論。

在这以后你继續推理說，**上帝絕不可能欺騙你**；而为了原諒你从他那里得来的那个容易錯誤的功能起见，你把錯誤归咎于无。你說**无的观念时常出现到你的思想中去，而你也以某种方式分享无；因此你认为你是介乎上帝与无之間的**。这个推理当然是非常 〔311〕
漂亮的；但是，我姑且不說这不可能解释无的观念是什么，或者我們怎么理会这个观念，也不可能理解我們在什么上分享无，以及許許多多别的东西；我仅仅提一下，做这样的一个分別并不能說明上帝能給人一种免于錯誤的判断功能。因为，虽然那种功能不是无限的，但是它可以阻止我們去同意錯誤；因此，我們所认識的，我們都会认識得非常清楚、非常明白；我們所不认識的，我們都不会加以任何迫使我們置以可否的判断。

你自己反駁你自己說：**假如你不能懂得为什么上帝做了他所做的，这也不值得惊奇**。这話說得太好了；不过，值得惊奇的是：你在你心里有一个眞实的观念，它給你表象了全知、全能、全善的上帝，而你却看到在他的作品之中有許多并沒有完全做好。这样，既然能够做得更完滿而竟沒有那样做，这似乎就說明他或者是缺少知識，或者是缺少能力，或者是缺少志願；說明他至少在这一点上并不完滿，也說明他宁願不完滿而不願更完滿，假如他知道怎样做，也能够那样做，就是不願那样做的話。

至于你說：**人們习惯于从目的里得来的所有这一类的原因，都不能用于物体的东西**，假如是在別的場合上，你这話說得也許有道理；可是在談到上帝时，怕的是你把主要的論据給反駁掉了，这个論据說明了上帝的智慧、他的能力、他的神见①、甚至他的存在都

① “神见”(providen e)，即上帝事先有意的一种安排，相当于我国旧时的成語“天意如此”的“天意”。——譯者

是能够用自然的理性加以証明的。因为，姑且不去說这个有說服力的証明是可以从对宇宙、天、以及宇宙的其他主要部分的观察上得来的，我只請問你，証明上帝的最有力的論据，如果你不是从观
[312] 察在每一类造物（无論是植物、动物、人、或者你自己的带有上帝的影像和特性的那一部分，甚或你的身体）中的各个部分的美好秩序、功用和节約[1] 上得出来的，那么又从什么地方得出来的呢？而事实上，我們看见許多伟大的人，他們从人体解剖的观察上不仅提高了他們对上帝的认識，而且对上帝加以五体投地地贊美，因为他們在上帝給与人体每一部分的完滿性和安排中看到了一种如此美妙的智慧，如此卓絕的神见。

你也許說，应該做为我們研究对象的是这种形式和情况的物理性的原因，而那些注意目的而不注意动力或质料的人是可笑的。但是，直到现在还沒有人能懂得（更不要說解释）像十一个小門一样地掌管两个心房上的四个孔道开閉的那十一块小皮[2] 是怎么做成的；它們所具有的安排是誰給的；它們的性质是什么，做成它們的原料是从哪里来的；它們的动能怎么使用到动作上去，使用什么器官和工具，以及怎样使用它們，必須有什么东西才能給它們以它們所具有的节制力，把它們做成彼此一致、互相联系、富有弹性，以及大小、形状、地位都合度，像我們所看到的那样。我說，直到现在还沒有一个生物学家能够懂得并且解释这些事情，而其余很多人，我們，为什么我們不能至少对这种美妙絕伦的功用，对把这些小門那么合适地安放到心房入口处的那种无以形容的神见去加以贊美呢？对于因此而认为一定要承认一个第一因的人，认为这个第一因不仅把这些东西，而且把我們所看到的宇宙間一切更令人惊叹

① “节約”指天工之巧妙而言，詳见下段。——譯者

② 即瓣膜。——譯者

的东西，都如此明智地安排得恰合它們的目的，对于这样的人，我們为什么不該加以贊仰呢？

你說你觉得你不能过于大胆地去**探求和打算发现上帝的深不可測的目的**。如果你指的是上帝要隐蔽起来的或者是他不許我們探求的那些目的，这倒可能是对的；不过，不能指上帝摆在大家眼前的、大家毫不費力就能发现的、以及令人由之而对它們的作者——上帝大加贊美的那些原因。

你也許要說，在我們每个人心里的上帝的观念已足够使我們对上帝和他的神见有一个眞实的、全面的认識，用不着去探求上帝为了什么目的而創造万物，用不着費心去考虑别的事情。不过大家并不都是生来就有那么大的幸运，像你那样与生俱来地有这种如此完滿、如此明白的上帝的观念以致把他看得再明显不过了。这就是为什么对上帝沒有賦与那么大的一种光明而只能靠观察作品而去认識和贊美它的作者的那些人，不能有絲毫嫌弃之心。除了这并不妨碍人們使用这种观念而外，甚至这种观念之得以完成起来都似乎是如此地有賴于对世界上的事物的观察，以致，如果你願意說眞話的話，那么，肯定的是，你对上帝的认識即使不是全部，至少是很大一部分是由这种观察得来的。因为，我請問你，假如从你被滲透到你的身体里去的那时起你一直閉住眼睛，堵住耳朵，沒有使用其他任何外感官，因而对全部事物以及在你以外的一切都毫无所知，你这样度过一生，只是在你自己里边沉思，只是在你自己里边把你自己的思想思来想去，假如是这样的話，你想你的认識会走到什么地方去呢？我請你告訴我們，不过請你說老实話，并且請你給我們朴朴实实地描写一下你以为你对上帝和对你自己会有的观念是什么样子吧。 〔313〕

二、你后来提出来这样的一个解决办法：**不要把表现为不完滿**

的造物看成为一个隔离开来的整体，而要把它看成为宇宙的部分，这样它就完满了。这种对待法的确值得贊美；不过，在这里的問題并不在于部分（眞正的一部分，或和全体来比較的一部分）的不完滿，而在于作为本身是整体并且起着一种专門的、特殊的作用的不完滿；即使你把它連系到整体上来看，問題也仍然在于知道：假如宇宙的各部分都是完滿的，是否整个宇宙就眞地比现在（它的許多部分都是不完滿的）更完滿。因为人們同样可以說，一个国家，如
[314] 果它的全体国民都是好人，就比它有一部分国民习慣不良更完善。

因此，当你不久以后說，**在某种意义上，宇宙的某几个部分容易錯誤比起所有的部分都一样，会有着更大的完滿性**，这无异于說：在某种意义上，国家的某几个国民是坏的，比起所有的国民都是好的会有着更大的完滿性。由此可见，正如同一个好的国王只希望他的国民都是好的一样，宇宙的作者的意图和尊严也同样应該是让宇宙的所有部分都不錯誤。虽然你可以說，沒有錯誤的那些部分好像比有錯誤的那些部分更完滿，不过这是偶然才会发生的事；同样，假如好人的德行在同坏人的对比之下以某种方式显得出来，这也不过是偶然地显得出来那么多。在一个国里既然不希望有坏人来使好人显得更好一些，那么同样道理，在宇宙里也好像不适于让某些部分有錯誤来使沒有錯誤的部分更有光彩些。

你說假如**上帝在把你投入世界中时，沒有想把你放在最高貴、最完滿的造物的行列里去，你也无权去埋怨。**然而这并不能解决这样的一个問題，即他把你放到最不完滿的造物中間，而不是把你放在容易錯誤、受欺騙的造物的行列里，难道这还不够嗎？因为同样，虽然一个国王不把他的全体国民都提到最尊荣的爵位上去，而把其中某些人放在比較低級的职位上，把另外一些人放到更低的地位上，对于这样的一个国王人們可以不去責罵他；但是假如他不

仅是把有些人放在最坏、最低的职位上，而且让有些人做下贱的行为，那样一来，他就是极其有罪，就不能不让人責駡了。

你說**实际上沒有任何理由能夠証明上帝本来应該給你一个比他已經給你的那个认識功能更大一些的认識功能；不管你把他想像为多么熟巧精练的工人，你也不能因此就认为他本来应該把他可以給几个作品的全部完滿性都放在每一个作品里边**。可是这样絲毫答复不了我的詰难，而且你看，問題不在于知道上帝为什么沒有給你一个更大的认識功能，而是在于要知道他为什么給了你一个容易錯誤的认識功能；問題不在于为什么一个十分完滿的工人不願意把他的艺术的全部完滿性都放在他的每一个作品里边去，而是在于为什么他甚至要在某些作品里边放上一些缺点。 [315]

你說：**虽然你用对于能夠落于你的思考中的一切事物的一种清楚、明白的知觉这样的一种办法仍然不能使你免于錯誤，但是你有能力用另外一种办法使你免于錯誤，那就是下定决心，在事情的眞相沒有弄清楚以前无論如何不去下判断**。然而当你随时都非常小心地去遵守这个原則时，对于我們要下判断的事物却认識得不清楚，不断有弄錯的危险，这不終究是一种不完滿嗎？

你說：**錯誤在于运用上，这种运用是从你而来的，是一种缺陷，而不在于你从上帝接受来的功能上，也不在于从上帝而来的运用上**。我願意在被視为直接来自上帝的那个功能里沒有錯誤；可是，假如我們对那个功能再远一点加以观察，看到它是同能够錯誤这一不完滿性同时被創造的話，那么它还是有錯誤。因此，你說得很好：**你沒有理由埋怨上帝，他事实上从来沒欠过你什么；反而你有理由感謝他，感謝他分給了你的一切財富**。不过总是有使人惊奇的东西，即为什么他沒有把更完滿的財富給了你，假如他知道，假如他能，假如他不因此而嫉妒你的話。

你接着說：**你也不应該埋怨上帝助长你做成了这个意志的行**
[316] **为，即是說，做成了使你弄錯了的那些判断，因为这些行为是依賴于上帝的，因此就是完全眞实的、絕对善良的；在某种意义上，你能夠做成这些行为比你不能做成这些行为，在你的本性上有着更多的完滿性。至于缺陷（錯誤和罪过的形式理由就在于缺陷），它不需要上帝方面的任何助长，因为它不是一个东西，也不是一个存在，因为假如把它連系到上帝上去，把上帝当做它的原因，那么它就不能叫做缺陷，而应該叫做否定，按照学校中所給予这两个辞的意义来說。**然而尽管这个定义相当細致，却不能令人完全滿意。因为尽管上帝不助成存在于行为里边的缺陷（这种缺陷正是人們称之为錯誤或虛假的那种东西），他却助成了行为；假如他不助成行为，那就不会有缺陷。再說，他自己就是弄錯或发生錯誤的能力的作者，从而他就是一种无能力的能力；因此，看来存在于行为中的缺陷不应該过于往能力上去牵扯，因为能力本身是軟弱无力的，而应該牵扯到它的作者身上，作者旣然能够使它有能力，甚至使它超过需要地更加有能力，而他却願意把它做成它现在那个样子。的确，人們并不因为一个鎖匠沒有做一把大钥匙去开一个小匣子而責备这个鎖匠，而是責备他虽然做了一把小钥匙，却把这把钥匙做得不合适以致开不开或很难开这个小匣子。同样，实在說来，这不是上帝的过錯，如果說上帝願意給像人这样懦弱的造物一种判断能力，而他給他的这种能力沒有大到能够足以理解一切，或理解大部分事物，或理解最崇高的东西，这倒不是他的过錯；而問題无疑地在于，令人惊奇的是，为什么在他想要交給人去判断的那么一点点事物里面，几乎沒有什么是他所給予人的能力所不感到沒有办法、犹疑不决和无能为力的。

三、在这以后，你又追求**你的錯誤都是从什么地方来的，它們**

的原因可能是什么。我先不和你爭辯为什么你把理智叫做"认識观念的唯一功能"，即是說，它有不加可否，单純領悟事物的能力，为什么你把意志或自由裁決[1]叫做"判断的功能"，即是說，由它来 [317] 肯定或否定，贊同或不贊同。我只問你，你为什么把理智限制在某些界限之內，而对于意志或对于随便裁决的自由却不給予任何限制。因为，实在說来，这两种功能的范围似乎相等，或者至少理智似乎有着和意志同样大的范围；因为假如不是理智事先已經預见到了，意志是不会趋向于任何事物的。

我說，理智至少有着同样大的范围，这是因为它的范围似乎比意志的范围还大。这不仅由于，无論什么东西，假如我們事先对它沒有領悟，它的观念沒有被理智所理会和提出，那么我們的意志或自由裁决就无所趋向，我們就不能加以任何判断，因而我們就不能做任何选择，对任何东西就不能有所爱、憎；同时也由于，我們模模糊糊地理会了許許多多的事物，而我們对这些事物并沒有加以任何判断，也沒有任何鄙弃或希求的感情。甚至判断的功能有时是如此地拿不准，以致借以判断的理由在两方面的分量都一样，或者两方面都沒有理由，因而就沒有任何判断，虽然理智理会了、領悟了这些事物，而这些事物因此就仍然不能确定。

还有，你說：**在你心里的其他一切东西里边，你不知道有任何一个是这样完滿、这样广大，虽然它还可以更大、更完滿，举例来說，譬如知的功能，对于这种功能，你甚至能夠做成一个无限的观念。**这明白地表示了，理智的領域并不比意志的領域小，因为它可以扩大到一个无限的对象上去。至于你所承认的：**你的意志和上帝的意志相等，不是在領域上相等，而是形式地相等，**我請問你，你

① Libre arbitre这个辞我国一般都按英文free will譯为"自由意志"。根据上、下文，此处似乎应該按照这个辞的原义譯为"自由裁决"。——譯者

为什么对于理智不也可以这样說，假如你像界說意志的形式概念一样地界說理智的形式概念。

然而，为了用一句話結束我們的爭辯，請你告訴我，什么是意
[318] 志能达到而理智不能达到的。假如沒有，那么，看来是，**錯誤**，就如同你說的那样，**不是由于意志的领域比理智的领域大，它要判断的事物是理智所沒有理会到的**，而是由于两种功能有着一样大的領域，理智把某些事物理会得差了，意志就在这些事物上也做出一个坏的判断来。这就是为什么我看不出来你一定要把意志扩展到理智的界綫以外的道理，旣然意志并不判断理智所沒有理会到的事物，而意志判断得不正确的事物，也正是因为理智理会得差。

关于你推論各种事物的存在，你举了例子来証明你的意见。这个例子談到对于你的存在的判断这一点上，实在說来是非常好的；不过，談到別的事物时，似乎就很糟；因为，无論你怎么說，或者甚至可以說，无論你捏造什么，千眞万确的是：你旣不怀疑也不能不断定除了你之外还有某种別的东西存在，而且它和你不同，旣然你已經非常清楚地理会到了在世界上不只你一个人。你假定說**你沒有理由使你相信这一个而不相信另外一个**，不錯，你可以这样假定；不过你同时也应該假定这并不等于由此就可以說有任何判断，应該假定意志总是停留在"无所謂"的情况，总是下不了任何判断，一直到理智找到了这一方面的眞实性比另外一方面的眞实性更多时为止。

从而你接着說：**这种"无所謂"的情况一直达到理智所不能領会得相当清楚、相当明显的事物上去，以致不管你适于对某种事物进行判断的那些猜測的可能性有多么大，你所有的唯一知識，即这些不过是一些猜測，就足以使你有可能把事物判断得恰好相反。**这話，我认为是不对的。因为，你有的知識，即这些不过是一些猜

测，很可能使你的心灵为猜测所左右，而所下的判断将是不坚定、不牢靠的，但它絕不能使你把事物判断得恰好相反，除非后来你的心灵有了不仅同样可能，而且更有力，更显明的猜测。你接着說，**你这几天对这一点有过經驗，这几天你把你以前当作非常眞确的一切事物都假定为假的。**[319] 不过你要記得，你这句話并沒有得到过大家的贊同；因为，說实在話，你并沒有能够使你自己相信你从来沒有看见过太阳，沒有看见过地，也沒有看见过人，从来沒有听见过声音，沒有行走过，沒有吃过东西，沒有写过字，沒有說过話，也沒有做过用身体来做的其他类似的行动。

由此可见，錯誤的形式不见得像你所认为的那样，是在于自由裁决运用得坏了，而是在于在判断和被判断的事物之間的关系太少的原故，这是由于理智所理会的和事物本身不一样所致。这就是为什么，錯誤不是来自自由裁决方面，由于它判断得坏；而是来自理智方面，由于它理会得不好。因此可以說自由裁决对于理智是这样的一种依存关系，即假如理智把某一事物理会得或认为是理会得清楚，自由裁决就会把判断下得坚定、确切，无論这个判断在实际上是正确的也罢，或者它被认为是如此的也罢；但是，假如它把事物理会得很模糊，自由裁决就会把判断下得犹豫、不确定，不过带有这种信念，即它更可能是对的，而不会是它的反面，即使这个判断可能与事实相符合，也可能与事实不相符合。由此可见，問題并不怎么在于我們是否有能力阻止我們自己犯錯誤，而是更在于我們是否有能力阻止我們自己坚持錯誤；而为了检查和改正我們自己的判断，不怎么需要我們强行使用我們的自由裁决；而是我們必須把我們的心灵运用到更清楚的认識上去，有了更清楚的认識，随之而来的就一定会是一种更好的，更可靠的判断。

四、在結論里你夸大了你所能够从这一《沉思》里得出的成

果，同时你預先规定了你要达到眞理的认識的做法，你說**如果你对你理会得非常完滿的一切东西都加以足夠的注意，如果你把它們从你理会得模糊不清的东西里边分別出来，你就将万无一失地达**
[320] **到眞理的认識**。这不仅是眞的，而且事实也是如此，即前一个《沉思》(即使沒有它，这也能够理解)整篇似乎就是无用的，多余的了。不过，請你注意，为了不致弄錯起见，問題不在于知道是否应該把事物理会得淸淸楚楚、明明白白，而是在于知道怎么，用什么方法，才能认出我們有一个如此淸楚、明白的智慧，使我們可以确信它是眞的，使我們不可能弄錯。因为你将会注意到，自一开始我們就反駁你說甚至在我們觉得我們对一个事物认識得如此淸楚、如此明白，以致我們不能想我們还能认識得更淸楚、更明白的时候，我們也經常会弄錯。你自己也做过这个反駁，不过我还是在期待这个艺术，或者这个方法，我以为你主要地应該在这方面下工夫。

对《沉思第五》的詰难

关于物质的东西的本质以及上帝的存在

一、你首先說**你淸淸楚楚地想像了量，即是說，有着长、宽、厚的广延，以及数目、形状、位置、运动和綿延**。在你說其观念在你的心里的所有这些东西里边，你提出形状；在形状里边你提出直綫三角形，关于这个三角形，你是这样說的：**即使在我思想之外也許世界上沒有任何地方能有这样的一种形状，也許从来也不曾有过这样的一种形状，但毕竟这个形状的某一种确定的性质，或形式，或本质还是有的，这种性质，或形式，或本质是不变的、永恒的，它不是我捏造的，它也絕不依賴于我的心灵；既然人們可以論証出这个**

三角形的各种特性，譬如它的三角之和等于二直角，最大的角对最大的边，以及諸如此类的东西，那么这些东西，不管我現在願意不願意，我认識得非常清楚、非常明显都是在三角形之中的，虽然当我第一次想像一个三角形的时候我絕对沒有想到过；因而不能說 [321]
这是我捏造的。这就是你关于物质的东西的本质所說的一切；因为你后来增加上的一点点东西，归根到底也不过如此。因此我不想在这方面提什么問題。

我提出的只是，除了至高无上的上帝的本性以外，似乎很难再建立什么不变的、永恒的本性了。你也許要說，你所說的不过是在学校里每天所讲授的，即：事物的本性或本质是永恒的，人們对事物的本性或本质所做的命題也是一种永恒的眞理。不过就連这个也非常勉强，难以令人置信；再說，沒有人而說有人的本性，或者甚至連玫瑰都还沒有而說玫瑰是一种花，这怎么去理解呢？

我知道他們是說，談事物的本质是一回事，談它們的存在是另一回事，并且他們都一致认为事物的存在并不是完全永恒的，不过他們却想要让事物的本质是永恒的。然而，如果眞是这样，事物里边主要的东西是本质这件事旣然也是肯定的，那么当上帝生产存在时，他做了什么了不起的事呢？的确，他所做的并不比一个縫衣匠給人縫了一件衣服做得更多。可是他們将如何証明人的本质（比如說柏拉图的本质）是永恒的、不依賴于上帝的呢？他們将說，以它作为共相的这一点来証明。但是在柏拉图里边只有个别的东西；事实上，理智慣于从柏拉图身上，从苏格拉底身上，以及从其他一切人身上所看到的一切相同的性质中，做成一个共同的概念，在这个共同概念上他們大家都一致，因此这个概念很可以被叫做人的一种共相的本性，或人的本质，因为人們理会它是一般地符合于大家的。但是，要說在柏拉图以及其他一切人存在以前它就已經

是共相的，理智就已經做成了这种共相的抽象，这的确是不可解释的。

你将說，怎么啦！难道人是动物这个命题甚至在任何人存在之前，不也是眞实的嗎？从而它不是完全永恒的嗎！对于我来說，我坦白地向你說，我并沒有理会它在任何人存在之前是眞实的，除
〔322〕非是在这种意义上，即只要一有人，他就必然地是动物。因为，实际上，虽然人是① 和人是动物这两个命题之間似乎是有区别的，即在第一个命题上特別着重存在，在第二命题上特別着重本质，但是，肯定的是：在第一个命题里并沒有排除本质，而在第二个命题里也沒有排除存在；因为，当我們說人是或人存在时，我們指的是动物的人；当我們說人是动物时，我們指的是人，当他是存在的时候。再說，人是动物这个命题比起柏拉图是人这个命题来既然并不是一个更有必然性的眞理，因而柏拉图是人这个命题也应該是一个永恒的眞理，并且在不依賴于上帝这一点上，柏拉图的个别的本质也应該并不比人的共相的本质差；其他的事情也是如此，一一列举起来就太麻煩了。不过我还要补充一点：当我們說人的本性使其不可能不是动物时，不要因此就想像这个本性是一个什么实在的或存在于理智之外的东西，而只是說，一个东西如果是人，它就一定和另外一些由于彼此之間的相似性而被我們称之为“人”的东西相似。这种相似，我說它是个别本性的相似，在这种相似上面，理智做成了一个共同本性的概念，或观念，或形式，凡是必須成为人的东西都不能沒有它。

这样地解释了以后，对于你的三角形或它的本性，我也是这样說；因为，不錯，你在心灵里边的三角形是如同一个尺子一样，你用

① 即“人存在”。——譯者

它来检查，看看某种东西是否应該用三角形这个名称来称呼。但是不要因此就以为这个三角形是什么实在的东西或者是在理智以外的一个眞实的、存在的东西，因为这完全是心灵根据感官使它知觉到的一些物质的三角形的模样做成的，心灵把这些模样的观念凑集起来，按照我刚才解释关于人的本性那种方式做成的一个共同的观念。

因此对于人們論証为属于物质的三角形的那些特点，也不要因为它們对这些三角形都合适就想像它們是从那个理想的、共相的三角形搬过来的；因为，恰恰相反，本身眞正具有那些特点的是那些物质的三角形，而不是那个理想的、共相的三角形；除非在这样的情况下，即理智认出了这两种特点是在物质的三角形之內，然后把它們給了那个理想的、共相的三角形，而为了使它們注意这种情况，后来又在遇到論証的时候把它們归还到物质的三角形上去。同样，人类本性的特点不是从这个共相的本性搬过来而存在于柏拉图或苏格拉底身上的；因为，恰恰相反，这个共相的本性之具有这些特点只是由于理智在柏拉图身上，在苏格拉底身上，以及在其他一切人身上认出了这些特点之后把这些特点加到共相的本性上去的；只有在需要做一个論据时，为了使他們注意这些特点，才把它們归还到他們中間的每一个人身上去。因为，非常明白而且众所周知的是：理智是在看到了柏拉图、苏格拉底以及其他很多人都有理性之后才做了**一切人都有理性**这个命题的；当它以后想要証明柏拉图有理性时才把它拿过来做为他的三段論法的前提。 〔323〕

不錯，心灵啊！你說**你在你心里有三角形的观念，而且即使你在物体里边从来沒有看见过任何有三个角的形状，你在你心里也仍然会有三角形的观念；同样，你在你心里有許多从未落于你的感官的其他形状的观念**。但是，我不久以前說过，假如你一切的感官

作用都沒有了，以致你什么都沒有看见过，物体的什么表面或尖端都沒有摸到过，你想你能够在你心里做出三角形的观念或其他任何形状的观念来嗎？你說你现在有許多从未落于你的感官的形状的观念。这一点我同意，这一点对你来說也并不难，因为根据你的感官曾經接触过的那些形状的模样，你能够按照我以前所解释过的那种方式做出和組成无限多的其他形状。

除此而外，在这里应該談談三角形的那种假的、虛构的本性，根据那种本性，人們假定为三角形是由沒有宽度的綫所組成，它包
[324] 含一个沒有厚的面积，它終止在沒有部分的三个尖端上。但这未免离題太远了。

二、在这以后，你接着再一次証明上帝的存在，其主要的論据在于以下这几句話：你說，**誰如果在这上面认眞地去想，誰就会看出，显然，和一个直綫三角形的本质之不能同三角形的三角之和等于二直角分开，或一个山沟的观念之不能同一座山的观念分开一样，上帝的存在性也不能同上帝的本质分开；因此，理会一个沒有山沟的山，和理会一个上帝（即是說，一个至高无上完滿的有）却缺少存在性（即是說，缺少某种完滿性），这是同样不妥当的。**在这里应該注意的是，你的比較似乎是既不够正确，也不够恰当。因为，一方面，你做得很对，拿本质来比本质；但是在这以后，你不是拿存在性来比存在性，或拿特点来比特点，而是拿存在性来比特点。因此，似乎应該說，要么，和（比如說）三角形的三角之和等于二直角之不能同三角形的本质分开一样，上帝的全能也不能同上帝的本质分开；要么，和三角形的存在性之不能同三角形的本质分开一样，上帝的存在性也不能同上帝的本质分开；因为这样一来，这两个比較都会很好了，而且不仅可以同意你前面的一个比較，同时也可以同意你后面一个比較。不过，对于一个上帝之必然存在来說，

这可并不见得是一个有說服力的証明；同样也并不能必然地由此得出結論来說世界上有三角形，虽然它的本质实际上是和它的存在性分不开的，不管我們的心灵把它們怎样地区分，即是說，虽然它把它們分开来理会，就如同它也可以把上帝的本质和他的存在性分开来理会一样。

接着要注意到，你把存在性算做上帝的完滿性之一，而不把它算做一个三角形或一座山的完滿性之一，虽然根据各自的情况来說，它对于这一个和那一个都同样是完滿性。不过，实在說来，不管你在上帝里边观察存在性也罢，或者是在别的事物上观察它也罢，它并不是一个完滿性，而仅仅是一种形式，或一种现实，沒有它 [325] 就不能有完滿性。事实上，不存在的事物既沒有完滿性，也沒有不完滿性；而存在的事物，它除去存在性之外还有許多完滿性，它并不把存在性当做特殊的完滿性，不把它当作完滿性之一，而仅仅把它当做一种形式或一种现实，有了它，事物本身和它的一些完滿性就存在，沒有它，就既沒有事物，也沒有它的那些完滿性。因而一方面不能說存在性在一个事物里边是一种完滿性，另一方面，假如一个事物缺少存在性，也不能說它不完滿，或缺少某种完滿性，只能說它沒有，或者說它什么都不是。这就是为什么，在你举三角形的完滿性时，你并不把存在性包括进去，也不由之而得出結論說三角形存在，同样，在你列举上帝的完滿性时，你也不应該把存在性包括进去以便由之而得出結論說上帝存在，假如你不是想要把有爭辯的东西当作已經証明了的东西，并且把問題当作前提的話。

你說，**在其他一切事物里，存在性是和本质有分别的，只有在上帝里除外**。但是，請問，柏拉图的存在性和本质，除非是用思想，它們怎么能分别得开呢？因为，假定柏拉图不存在，他的本质又将如何呢？而同样情况，在上帝里边的存在性和本质不是用思想分

別开的嗎？

你接着給你自己做了这样的一个反駁：**也許是这样的；和不能仅仅由于我理会一个带有一个山沟的山，或者一个带翅膀的馬，就說在世界上有山和有带翅膀的馬一样，也不能由于我把上帝理会为存在，就說他存在；**① 并且在这上面，你說这个反駁的外表下掩盖着一种詭辯。但是你并沒有費很大事就解决了你自己装扮的那种詭辯，你主要是使用了揭露如此明显的一种矛盾的办法，即：存在的上帝并不存在，而你对于馬或山却不采用同样的办法，即是說，你不把它們当作存在的东西。但是，假如你像在你的比較里把山沟包含在山里，把翅膀包含在馬里一样，把上帝和知、能、以及其
〔326〕他属性連結在一起去观察的話，那么問題就完全出来了，那就要由你来向我們解释你怎么能够理会一个有斜坡的山或一个带翅膀的馬而不想到它們存在，而在理会一个全知、全能的上帝时就不能不同时想到他存在。

你說，**我們有自由去想像一个馬沒有翅膀或带有翅膀，但是我們沒有自由去理会一个上帝而沒有存在性，也就是說，一个至上完滿的有而沒有至上完滿性**。这倒沒有什么話可說了；不过，既然我們有自由去理会一个馬带有翅膀而不想到存在性，而假如它一旦有了存在性，那么按照你的說法，那就将是在它里边的一种完滿性了；同样，我們有自由去理会一个上帝，在他里边有知、能以及其他一切完滿性，而不想到存在性，而假如他一旦有了存在性，到那时

---

① 笛卡尔《沉思第五》中的原文是这样的：“但是，虽然事实上我不能理会一个沒有山沟的山，同样，我也不能理会一个沒有存在性的上帝，不过，也不能仅仅由于我理会一个带有山沟的山，就說在世界上有山，同样，虽然我理会带有存在性的上帝，我觉得也不能因此就說上帝存在；因为我的思想并不能給事物强加以任何必然性；而且，既然是由于想像出来一个带有翅膀的馬，虽然并沒有任何馬带有翅膀，同样，我也許能够給上帝加上存在性，虽然并沒有任何上帝存在。”——譯者

他的完滿性才算完成。因此，既然从我之理会一个馬带有翅膀这一完滿性这件事上不能推論出它有存在性(按照你的說法，存在性是一切完滿性中最主要的)，同样，从我之理会一个上帝具有知以及其他一切完滿性这件事上也不能得出結論說他存在，而是他的存在性尙有待于証明。

虽然你說过**在一个至上完滿的有的观念里，存在性和其他一切完滿性是都包括在內的**，但你是沒有証据地肯定了成問題的东西，是把結果当成前提了。因为另外我可以这样說：在一个完滿的佩伽斯[①]的观念里，不仅包含了带有翅膀的完滿性，而且也包含了存在性这一完滿性；因为，既然上帝被理会为在一切完滿性上的完滿，那么同样，一个佩伽斯也被理会为在它那一类上的完滿；而且这个对比如果保持住的話，那么看来就不能硬說它不能在两者的身上都应用得上。

你說**在理会一个三角形的时候，不一定想到它的三角之和等于二直角，虽然这同样是眞实的，因为任何人只要以后仔細硏究一下，就会看出它是这样的；同样，人們很可以理会到上帝的其他一些完滿性而不想到存在性，但是不能因此就說他不是眞地具有存**〔327〕
在性，既然人們不得不承认存在是一种完滿性。不过，你很可以判断出人們能够回答什么，即：既然人們以后承认这一特点是在三角形里，因为人們用一种很好的論証証明了这一点，那么同样，为了承认存在性必然地在上帝之中，也必須用很好的、坚实的道理来論証它；因为否則就沒有什么东西是人們不能說成或认为是任何别的东西的本质了。

你說**当你把一切种类的完滿性都归給上帝的时候，你并不是**

---

① 佩伽斯(Pegase)，希腊神話中飞馬的名字。它是宙斯的儿子培尔塞的坐騎，曾于一怒之下踢出一个"灵感之泉"，詩人后来就从这个泉中汲取灵感。——譯者

像假如你想一切四方形都能內切于圓那样做。你在那一方面弄錯了，因为你后来知道菱形就不能內切于圓，可是你在这方面幷沒有同样弄錯，因为后来你认識到存在性是实际上适合于上帝的。然而的确似乎是你也同样弄錯了；要不然，假如說你沒有弄錯，那么你就必須像人們指出菱形能够內切于圓是矛盾的那样，指出存在性是和上帝的本性不相矛盾的。

我对其他許多东西就不說了，那些东西不是需要进一步地加以解释，就是需要給以更有說服力的証明，要不就是和以前說过的互相抵触，例如：除了上帝以外，我們不能理会有任何其存在性是必然地屬于其本质的东西；然后，不可能理会同样的两个或許多上帝；而既然现在只有一个上帝存在，那么必然地是他以前是完全永恒地存在了，将来也永恒地存在着；幷且你在上帝里边理会了无限多的东西，这些东西你既不能减少一点，也不能改变一点；最后，这些东西必須就近加以观察，必須非常仔細地加以检查，以便知觉它們，幷且认識它們的眞实性。

三、最后你說全部科学的可靠性和眞实性絕对有賴于对眞实上帝的认識，沒有这种认識，在各种科学里边就永远不可能有任何确定性或眞理。你举了下面这个例子，你說：当我考察三角形的性
[328] 质的时候，我显然知道（我在几何学方面有些內行）三角形的三角之和等于二直角，当我把我的思想运用到論証它的时候，我不可能不相信这一点；但只要我的注意力稍一离开論証，虽然我記得我是淸淸楚楚地理解了它的三角之和等于二直角，但是很可能我会怀疑它的眞实性，假如我不知道有一个上帝的話；因为我可以使我自己相信大自然使我生来就很容易能够在即使我以为理解得最显明、最确定的东西上弄錯；主要因为我記得經常把很多事物认为是眞实的、确定的，而在以后，又有别的道理使我把这些事物判断为

絕对錯誤。但是当我知道了有一个上帝之后，因为同时我也知道了一切事物都有賴于他.而他并不是騙子，从而我断定凡是我理会得淸淸楚楚、明明白白的事物都不能不是眞的，虽然我不再去想我是根据什么道理把一件事物断定为眞实的，只要我記得我是把它淸淸楚楚、明明白白地理解了，人們就不能給我提供任何相反的道理使我再去怀疑它；这样我对这个事物就有了一种眞实的、确定的知識；而这个知識也就扩展到我記得以前曾經論証过的其他一切事物上去，譬如几何学的眞理以及其他类似的东西。先生，看到你談得这样认眞，并且相信你說的都是老实話，我看我再也沒有别的話可說了；除非一点，那就是你很难找到什么人相信你以前不相信几何学論証的眞理，而现在你由于认識了一个上帝才相信了。因为，事实上，这些論証是非常明显、确定的，它們本身无需有待于我們的思虑就会得到我們贊同的；而当它們一經被理解，它們就不容許我們的心灵对它应有的信念再持犹疑不定的态度，因为，同样情况，我认为你既然有理由在这一点上不去害怕那个不断企图捉弄你的恶魔的狡詐，你也同样有理由使你如此坚定地认为你不可能 〔329〕
在**我思故我在**这个前提和結論上弄錯，虽然那时你对上帝的存在还不肯定。同时，即使事实上不能比这再眞实的了，的确眞有一个上帝，他是万物的造主，而且他不是騙子，不过，由于它好像不如几何学的論証那样明显（关于这一点，只要这一个証据就足够了，即很多人并不相信上帝的存在、世界的創造、以及談到上帝的其他許許多多东西，然而沒有一个人怀疑几何学的論証），有誰相信几何学的論証的明显性和确定性要从对上帝的証明中得来呢？有誰相信迪亚果腊（Diagore）、太奥多腊（Théodore）、以及其他一切类似的无神論者們不能确信这些种类的論証的眞理呢？最后，你到什么地方去找到这样的人，当你問他为什么确信一切正角三角形

底边的正方形等于其他两边正方形之和的时候，他回答說他之确信这条道理是因为他知道有一个上帝，这个上帝不是騙子，他本身是这一眞理的創造者以及世界上一切事物的創造者？或者，相反地，你到什么地方去找到这样的人，他回答說他之确信这条道理不是因为他的的确确知道这一点，他不是从絕无錯誤的論証使他非常相信这一点？尤其是，可以认为毕达哥拉斯、柏拉图、阿儿米德、欧克利德以及其他一切古代数学家都会做出这样的回答，我觉得他們之中沒有一个人会提出来上帝以确认像这样的一些論証的眞理的：不过，因为这話也許你不是对别人說的，而只是对你自己說的，再說，也因为这是一件可贊仰的、虔誠的事，那么就不必再多說了。

对《沉思第六》的詰难

关于物质的东西的存在，以及人的心灵和肉体的实在区别

一、你說**物质的东西，就其被視为純粹数学的对象来說，是能**
〔330〕**夠存在的**。关于这一点，我不想在这里多說，虽然物质的东西是組合数学的对象，而純粹数学的对象，例如点、綫、面、以及由点、綫、面組成的不可分割的东西，不能有任何实际的存在性。我只就你再一次在这里把想像从理智或純概念里区分出来这一点来說：因为，我以前曾說过，这两个东西似乎是同一种功能的两种行动，而假如它們之間有什么区别的話，那只能是多一点和少一点的問題；事实上，請你注意我是怎么用你所提出的話来証明它的。

你前面說过，想像不是别的，只是思考一个有形体的东西的形

状或影像；而在这里你认为理会或领悟就是去思考一个三角形、一个五角形、一个千角形、一个万角形、以及諸如此类的其他一些有形体的东西的形状；现在你把它們做了这样的区别，你說想像是能知官能对物体的某种用心，而理智不要求这种用心或精神专注。因此，当你单是毫不費力地把一个三角形理会为有三个角的形状时，你把这叫做理智；当你用某种努力和专注，把这个形状呈现出来，观察它，检查它，把它理会得清清楚楚、細細致致，分别出三个角来时，你把这叫做想像。从而，旣然你眞是非常容易地理会到一个千角形是一个有一千个角的形状，而不管你用了多么大的精神专注都不能把所有这些角都清清楚楚、細細致致地分辨出来，不能把它們都呈现出来，在这方面你的心灵的模糊的情况并不比你观察一个万角形或一个有很多边的其他形状时輕一些，因此，你說在千角形或万角形上，你的思想是一种理智而不是一种想像。

虽然如此，我看不出有什么能阻止你把你的想像以及你的理智伸展到千角形上去，就如同你对于三角形所做的那样。因为，你的确做了某种努力以某种方式去想像那么多的角組成的这种形 〔331〕
状，虽然它們的数目多到使你沒有办法理会得清楚；再說，你的确用千角形这个字理会了一个有着一千个角的形状，但是这不过是这个字的力量或意义的一种結果，并非由于你是**理会**而不是**想像**这个形状的一千个角。

但是在这里必須注意，清楚的程度之消退和模糊的程度之增长是如何循序漸进的。因为，肯定的是，你对一个正方形比对一个三角形将呈现，或者想像，或者甚至理会得更模糊些，但是比对一个五角形更清楚些，而对五角形又比对正方形更模糊些，比对六角形更清楚些，如此类推，一直到你再也不能清清楚楚地提出什么东西来时为止；因为到那时，不管你有什么样的概念，那个概念旣不

能是清楚的，也不能是明晰的，到那时，你在心灵上也就不再想去做任何努力了。

因此，如果当你清清楚楚地、比較专注地理会一个形状时，你願意把这种理会方式叫做想像同时也叫做理智；而如果当你的概念模糊，当你用很少的精神专注或毫无精神专注地理会一个形状时，你願意只用理智这一名称来称呼它，当然你这样做是可以的；但是你沒有理由因此建立一种上面所說的那种內在认識，因为，你把某一种形状理会得有时更强烈些，有时不那么强烈，有时理会得清楚些，有时模糊些，这对于这种內在认識不过是一件偶然的事。的确，如果从七角形和八角形起，我們願意达到其他一切形状一直到千角形或万角形，同时如果我們願意留心最清楚和最模糊之間的每一个等級的話，我們能够說得出到什么地方或到哪一个形状上想像就停止了而只剩了理智嗎？难道我們不是将看到一个同一的认識的一种連續不断的过程，随着这一认識的模糊的程度和疏
〔332〕忽的程度不知不觉地增加和增长而它的清楚的程度和专注的程度也逐漸減少嗎？还有，我請你观察一下，你如何貶低了理智，并且把想像抬高到何种程度；因为，当你把忽略和模糊給予理智而把各种清楚、明晰、勤奋都归之于想像时，你不是想貶低一个、抬高一个，还会是什么呢？

你后来說，**在你里边的想像能力，就其不同于理会的能力来說，对你的本质（也就是說，对你的心灵的本质）并不是必不可少的。**然而，如果二者只是一个同一的能力或功能，其功用的不同只在于一个多一点，另一个少一点，这怎么可能呢？你接着說，心灵在想像时轉向物体，而在理会时观察自己或自己心里的观念。但是，心灵如果不是同时轉向什么有形体的东西或什么由有形体的观念所表象的东西，怎么能轉向自己、观察任何观念呢？因为，事

实上，三角形、五角形、千角形、万角形、以及其他一切形状，或者甚至所有这些形状的观念，都是有形体的，心灵只有把它們理会为有形体，或者按照有形体的东西的方式来理会时才能够思維它們。至于我們认为是非物质性的东西的观念，例如上帝、天使、人的灵魂或心灵等的观念，的确，我們心里所有的这些东西的观念都或者是有形体的，或者差不多是有形体的，它們都是从人的形象和其他一些非常簡单、非常輕、以及非常不容易知觉的东西(例如风、火、或空气)的形象抽出来的，就像我們所說过的那样。至于你說的，**你猜測有什么物体存在着，这不过是可能的事**，对于这句話，用不着多說，因为你这句話不可能是老老实实說的。

二、这以后你談到感觉，你首先列举了你通过感官所认識的和你当做真实的而接受下来的一切事物，因为大自然似乎是那么教导你的。紧接着你又談到某些經驗，这些經驗把你对于感官的信仰全部推翻了，以致把你弄到我們在《沉思第一》里所看到的那 [333]
个地步，即怀疑一切事物。

然而，我并不打算在这里爭論我們的感官的真实性。因为，錯誤或虛假倒不是在感官里，感官并不主动，它只是接受影像，只是按照影像对它表现的那样，按照影像由于当时感官、对象、环境等情况而必然地应該对它表现的那样把它們提供出来。錯誤或虛假是在判断里，或是在心灵里；判断或心灵沒有給予应有的周密細致对待，沒有注意到离得远的东西只是由于离得远或由于别的原因，而应該比它們离我們較近时显得小和模糊；在别的情况下也是这样。虽然如此，不过，不拘錯誤来自何处，必須承认有錯誤；問題只在于是否真地我們永远不能确信感官使我們知觉的任何事物的真实性。

然而，的确我看不出应該費很大力气来解决一个由日常那么

多的例子决定得那么明白的問題；我只回答你所說的，或不如說，你所反駁的問題：千眞万确的是，当我們在近处观看一座塔，我們差不多可以用手摸到它的时候，我們不再怀疑它是方的，虽然当我們离开稍远时，我們曾經以为它是圓的，或至少曾經怀疑它究竟是方的还是圓的，或者是其他什么形状的。

同样，在手或脚割去了以后，还会感觉到手疼或脚疼，这种感觉有时就欺騙了把手或脚割去了的人，这是由于动物性的精气的原故，这些精气以前慣于被带到这些肢体里面，在那里引起感觉。不过，四肢健全的人在手上或脚上新近受了伤时，千眞万确地感觉到手上或脚上疼痛，不可能有所怀疑。

同样，我們不是在醒着就是在睡着，的确在睡着的时候我們有时就受欺騙，那时我們觉得好像看见了一些东西，而实际上并沒有
[334] 看见；但是我們也并不总是做梦；当我們眞地醒着时，我們就非常有把握，絕不再去怀疑究竟我們是醒着还是在做梦。

同样，虽然我們可以认为天性使我們能够在我們觉得是最眞实的事物上弄錯，但是我們也知道天性使我們能够认識眞理，我們虽然有时弄錯，譬如当一种詭辯把我們迷惑住了，或当我們看见一根棍子一半摇在水里时；但有时我們也认識眞理，譬如在几何学的論証里边，或在一根棍子在水外面的时候；因为这些眞理太显明了，不可能让我們能够有所怀疑；即使我們能够不信任我們其他一切知識的眞实性，但至少我們不能怀疑这一点，即：一切事物給我們表现得就像它們給我們表现的那样，而且它們那样地表现給我們也不可能不是非常眞实的。并且虽然自然似乎給我們呈现出許多为理性所告訴我們不要去相信的事物，但这并不能去掉现象的眞实性，并不能使这件事不是眞的，即我們把事物看成我們所看见的那样。不过，在这里不是去观察理性和感官的刺激怎样矛盾，以

及是否也許像左手沒有自持之力而用右手托住它那样，或者像什么别的样子。

三、你随后就进到問題里面来了，但是你好像仅仅輕微地接触了一下；因为你接着这样說：**但是现在既然我开始更好地认識我自己，开始更清楚地发现我的来源的創造者，事实上我就不认为我应該糊里糊塗地接受感官好像教导我的一切事物，不过我也不认为我应該一总地把什么都拿来怀疑。**你这話說得有道理，我想毫无疑問，你的思想一向是建筑在这个基础上的。

你继續說：**首先，由于我知道我所清清楚楚、明明白白理会的一切东西，可能就是被上帝像我所理会它們的那个样子产生的，这就足以使我能夠清清楚楚、明明白白地把一个东西同别的东西分** [335] **开来理会，以便确信这一个同那一个有分别或不同，因为它們可以分开放置，至少可以由上帝的全能来分开放置；而这种分别是由什么力量做的以便迫使我把它們断定为不同，这倒沒有关系。**对此我沒有什么别的話可說，只有一点：你是用一个模糊的东西来証明一个清楚的东西，更不要說你所得出的結論中有某种模糊不清的东西。我也不去反駁你：必須事先論証了上帝存在以及他的能力能够达到哪些东西上去，然后再来指出他能做出你所能够清清楚楚地理会的一切东西。我仅仅問你是否清清楚楚、明明白白地把三角形的这个特性，即最大的角对最大的边，同另外的一个特性，即三角之和等于二直角，分开来理会；是否你因此就相信上帝能够把这个特性同另外的一个特性分开，使三角形能够有时有这个特性而沒有那个特性，有时有那个特性而沒有这个特性。但是，为了使我們不要在这上面談得太多，也因为这个分别对于我們的問題关系不大，你接着說：**从而，就是由于我确实知道我存在，而在必然屬于我的本性或本质的东西里边，除了我是一个在思想的东西以**

外我却看不出还有什么别的，就是由于这一事实我就足以得出这个結論:我的本质就在于我是一个在思想的东西，或者就在于我是一个其本质或本性只是思想的实体。就是在这里我想要停一下;不过在这上面只要重复一下我关于《沉思第二》所說过的話就够了，要不然就等一等看看你想怎么論証。

这就是你得出来的結論:而且虽然也許，或者不如說的确，像我即将要說的那样，我有一个肉体①，我和它非常紧密地連結在一起:但是，由于一方面我对我自己有一个清楚、明白的观念，即我只是一个在思想的东西而沒有广延，而另一方面，我对于肉体有一个明白的观念，即它只是一个有广延的东西而不能思想，因此肯定的是:我，也就是說我的心灵，或者是我的灵魂，也就是說我之所以为
〔336〕我的那个东西，是完全地、眞正地与我的肉体有分别的，它可以沒有肉体而存在。这无疑地是你想要达到的目的。既然全部問題主要在于此，因此就有必要在这里停一下，看看你怎么去解决。首先，这里的問題在于区别人的心灵或灵魂和物体②;但是你是指什么物体說的呢?当然，假如我理解得不錯的話，那就是由肢体組成的粗实的肉体;因为，你的話是这样說的:我有一个肉体，我和它是連結在一起的;不久以后你又說:肯定的是:我，也就是說我的心灵，是与我的肉体有分别的;等等。但是，心灵啊!我請你注意，問題可是并不在于粗实的肉体上。我最好是按照某些哲学家的想法那样来反駁你是像希腊人叫做 ἐντελέχεια——现实、形式、种类，以及用普通的話来說，身体的样式的那种完滿性;因为，的确，有着这种想法的人是不能认为你同肉体比形状或别的什么同它的样式更能分別开来或分得开的;不管你是人的全部灵魂也罢，或者你是像

①② 法文(英文也是如此)"物体"、"形体"、"身体"、"肉体"都是一个字。——譯者

希腊人称之为 νοῦς δυναμει, νοῦς παθητιχὸς——潜能理智或被动理智那样的一种外加的能力或力量也罢。但是我願意更自由一些地对待你，把你看作是能动理智，希腊人叫做 νοῦς ποιητικόν；甚至把你看做是可以分得开的，希腊人叫做 χωριστὸν；虽然这不是他們所想像那样的分开。因为，既然这些哲学家以为这个能动理智是世界上所有的人甚至所有的事物都有的，它作用于潜能理智，使潜能理智去知，就如同光作用于眼睛，使眼睛去看一样（由此他們习慣于把能动理智比做太阳的光，因而把它視为外来的，来自外边的东西）；因此我呢，我就宁願把你看作（而且我看得出你很喜欢这样）是个心灵，或者是一种特殊理智，你在肉体里面統治着。我再說一遍，問題不在于知道是否你可以同这个粗实的肉体分得开，因此我不久前曾說过，沒有必要借助于上帝的能力来使你分开理会的那些事物分得开，而是在于知道是否你自己不是什么别的 [337]
物体，因为你可以是一个更精細、更稀疏而滲透到这个粗实的肉体里面去，或者仅仅住在它的某一部分里面的一种物体。再說，不要以为一直到现在你已經給我們指出来了你是一个純精神的东西，一点物体的东西都沒有；而当你在《沉思第二》里边說，**你不是風、火、汽体、空气**的时候，你应該記得我曾經向你提醒过，你說这話一点根据都沒有。

你也說过，**你在那个地方不去爭辯这些东西**；可是我沒有看见你后来談过这件事，沒有看见你提出过任何理由来証明你不是这类性质的物体。我一直等待你在这里来做这件事；可是，假如說你說了或証明了什么东西的話，那只是說你不是这种粗实的物体，对于这一点，我已經說过是沒有問題的。

四、你說：**但是，由于一方面我对我自己有一个清楚、明白的观念，即我只是一个在思想的东西而沒有广延；而另一方面，我对**

于肉体有一个明白的观念，即它只是一个有广延的东西而不能思想。然而，首先，关于肉体的观念，我觉得是用不着費很多力气的；因为，假如你是就一般的物体的观念說的，我就不得不在这里重复我已經反駁过你的那些話，即你应該事先証明思想与物体的本质或本性是不能相容的；这样一来，我們就又陷于我們的第一个困难中去了，因为問題在于知道是否你，在思想的你，不是一种精細的、稀疏的物体，既然思想这种东西是与物体的本性不相容的。但是因为当你說这話时，你指的仅仅是粗实的物体①，你认为你是与这种粗实的物体有分别、可以分开的，所以我并不反对你可以有物体的观念；但是假定，像你所說的那样，你是一个沒有广延的东西，我坚决反对你有这样东西的观念。因为，我請你告訴我們，你怎么认为有广延的东西的形像或者观念能够被接受到你——也就是說，
[338] 一种沒有广延的实体——里边去呢？因为，要么这种形像是从物体产生的，那么因此它就必然是有形体的，它就必然有它的彼此判然相别的一些部分，从而它就必然是有广延的；要么它是从别处而来的，而且是用别的方法而被感知的。不过，就是因为它必然表象物体，而物体是有广延的，那么它就必須要有各部分，因此它就必須是有广延的。否则，假如它沒有各部分，它怎么表象各部分呢？假如它沒有广延，它怎么能表象一个有广延的东西呢？假如它沒有形状，它怎么去感知一个有形状的东西呢？假如它沒有位置，它怎么能理会一个东西的这些部分高，那些部分低，这些部分在左，那些部分在右，这些部分在前，那些部分在后，这些部分直，那些部分弯呢？假如它沒有多样性，它怎么会表象各种各样的顏色呢？……因此物体的观念并不是完全沒有广延的；但是，假如物体的观念有

① 指"肉体"。——譯者

广延，而你沒有广延，那么你怎么能接受它呢？你怎么能使它和你配合得上呢？你怎么掌握住它呢？你怎么感觉它逐漸暗淡下去而最后消失了呢？

然后，关于你对你自己的观念，在我主要关于《沉思第二》上已經說过了，我沒有更多的話說。因为，在那上面，大家看得很清楚，你絕不是对你自己有一个清楚、明白的观念，而相反地，似乎你对你自己根本沒有观念。因为虽然你肯定知道你在思想，可是你并不知道在思想的你是什么东西，因而尽管你清清楚楚地知道了这一个活动，但主要的你还不知道，即你还不知道这个实体是什么，而思想只是这个实体的許多活动之一。从而我觉得我很可以用一个瞎子来比喻。瞎子感觉到热度，听人說热度是来自太阳的，因而会以为对于太阳有一个清楚明白的观念；这样，假如有人問他太阳是什么，他就会回答說这是一个发热的东西。但是你将說，我在这里并不是只說我是一个在思想的东西，我还說我是一个沒有广延的东西。不过，先不要說这是一件你并沒有証明的事，虽然这在我們之間还是問題；我請你告訴我，你由此对你自己就有一个清楚、〔339〕明白的观念嗎？你說你不是一个有广延的东西；当然我由此就知道了你不是什么，但并不知道你是什么。怎么！为了对于某一个东西有一个清楚、明白的观念，也就是說，有一个眞实的、自然的观念，难道不是必須正面地认識那个东西本身是什么，也就是，姑且这样說，肯定地认識那个东西嗎？光知道它不是什么就够了嗎？誰要是仅仅知道布塞法勒①不是一个蒼蠅，他对于布塞法勒就算有一个清楚、明白的观念嗎？

然而，为了不更多地在这上面糾纏，我只請問你：你說你是一

① 布塞法勒(Bucéphale)是罗馬帝国亚历山大大帝的坐騎的名字。——譯者

个沒有广延的东西；那么你不是滲透到全身去嗎？当然我不知道你要怎么回答；因为虽然在一开头时我认为你仅仅是在大脑里，这不过是仅仅由于猜測，而不是眞正相信这是你的意见。我的猜測是根据你不久以后所說的那句話。你說：**灵魂并不直接接受肉体一切部分的感触，而仅仅接受大脑的感触，或者也許大脑的最小的那些部分之中的一个部分的感触。**但是这并不能使我完全肯定你究竟是在大脑里，还是在大脑的一部分里；因为你可以是散布在全身里而只能在一部分里感觉到；正好像我們平常所說的：灵魂散布在全身，然而它只能在眼睛里去看。

底下这些話也使我怀疑。你說：**虽然全部灵魂似乎是結合在全部肉体上，**……因为在那里你眞地并沒有說你結合在全部肉体上，但是你也并沒有否认。然而，不管怎么样，我們首先假定，假如你願意的話，你散布在全身，不管你和灵魂是同一的东西也罢，你和灵魂不是同一的东西也罢，我請問你，你——你从头頂一直到脚底，你和你的肉体一般大，你的肉体有多少部分，你就有多少部分来与之配合——你难道沒有广延嗎？你要說你沒有广延，因
〔340〕为你在整个身体里边是整个的，而在每一部分里也是整个的嗎？如果你是这样說，那么我請問你，你怎么去理解它呢？同一的东西能够同时在許多地方都是整个的嗎？不錯，宗教信仰教导我們圣体①的神圣的神秘性就是如此；但这里我說的是你，除了你是一个自然的东西以外，我們在这里考察的东西是仅就这些东西之能够被自然的光明②来认知的角度上考察的。旣然如此，能够理

---

① “圣体”是天主教的“圣事”之一，是一种直径約三厘米大小的、和紙一样薄的面餅，代表面包和酒，按照天主教的說法，它眞实地、物质地包含了耶穌的血肉、灵魂和神圣性，教徒吃了它，就和耶穌在灵魂与肉体方面全面結合在一起。——譯者

② 即从理性上而不是从信仰上。——譯者

会有好些地方而沒有好些东西住在那里嗎？一百个地方不比一个地方多嗎？假如一个东西是整个地在一个地方，它能够又在别的地方嗎，假如它不是在它自己之外，就像第一个地方在其余的地方之外一样？你願意怎么回答就怎么回答吧；不过，要知道你究竟是整个地在每个部分中呢，还是你是按照你自己的每个部分而在你的身体的每个部分里，这至少是一件不清楚、不确定的事情；而既然任何东西都不能同时在許多地方这件事是更为明显的，那么你不是整个地在每个部分里，而仅仅是整个地在整个里，由之你是按照你的每个部分而散布在全身，因此你不是沒有广延的，这件事也是更为明显的。

我們现在假定你仅仅是在你的大脑里，或者是你仅仅是在你的大脑的最小的一些部分之一里，你看这也仍然是不妥当的：不管这个部分是多么小，它也仍然是有广延的，而你也和它一样，因而你也是有广延的，并且你也有許多小部分，和它的一切小部分相配合。你不是也許将說，你把你和大脑連結起来的那一小部分当作一个点嗎？我不能相信是这样；不过，就算是一个点吧；然而，假如說这是一个物理学上的点，同一的問題照样存在；因为这个点是有广延的，而且絕不是沒有部分的；假如这是一个数学上的点，你首先知道这是我們的想像做成的，事实上并沒有点。然而，我們假定有点，或者不如說，假想是在大脑里有这些数学的点，你在其中的一个点上連結起来，你就住在这个点里；那么請你注意，这个假想是毫无用处的；因为，不管我們怎么假想，你也必須是正好在神經交汇的地方，为灵魂所通知的一切部分都是从那里把感官所知觉 [341]
的东西的观念或形象传递給大脑。但是，首先，全部神經并不达到一个点，这或者是因为由于大脑一直延长到脊髓，因而在背上散布着的許多神經都达到并終止到脊髓上；或者是因为大家注意到伸

向头的中間的神經并不都終止于，或达到，大脑的同一个地方。即使它們都达到一个地方，它們的交汇也并不能終止于一个数学的点上；因为这是一些物体，不是一些数学的綫，不能汇集、結合到一个点上。即使它們可以汇集、結合到一个点上，沿着神經流动的动物性精气也既不能从那一个点里出来，也不能进到那一个点里去，因为它們是物体，而物体不像数学的点的那样，它不能不在一个地位，不能越过一个不占地位的东西。就算它能不在一个地位，能越过一个不占地位的东西吧；然而，就像这样地存在于一个既沒有地方，也沒有部位，既沒有左、右，也沒有上、下的点里的你，你总不能辨认出东西从什么地方来，向你报告什么。关于你必須发送到全身以传达感觉和运动的那些精气，我认为也是那样，且不說不可能理解你怎么把运动印到那些精气上，假如你是在一个点里，假如你不是一个物体，或者假如你沒有一个物体用以整个地接触和推动它們的話。因为，假如你說它們是自动的，而你只是指导它們的运动，你要記得你在某一个地方曾說过物体不能自动，因此我們可以推論你是它的运动的原因。然后請你給我們解释，沒有某种专注，沒有从你这方面的某种运动，这种指导怎么进行？沒有能动和所动的接触，一个东西怎么能对于另外一个东西去进行专注和努力并使之动起来呢？沒有物体怎么能有这个接触呢，既然自然的光明教导我們只有物体才能触动和被触动？

〔342〕 不过，既然应該是由你来告訴我們說你是一个沒有广延的东西，因而是沒有形体的东西，那么我为什么在这里耽擱那么多时間呢？我不认为你想用大家习慣說的：人是由肉体和灵魂合成的这句話做証明，好像說假如把物体这个名字給了这一部分，那一部分就不能称之为物体。因为，假如是这样的話，那么你就使我可能这样地区分：人是由两种物体合成的，一个是粗实的，另一个是精細

的;既然把物体这一通常的名字給了前者,那么就把后者称为灵魂或心灵。对于其他动物也可以这样說,我相信你是不会同意它們也有同你一样的一个心灵的,这且不說,只要你让它們具有它們的灵魂,这对它們来說就足够了。因此,当你結論說**肯定地你和你的肉体是有分别的**,你看得出,很可以同意你这一点,但你不能因此就不是有形体的,不是一种非常精細、稀疏的物体,有别于另外一种粗实的物体。

你接着說,**因而你可以沒有它而存在**。但是当人們同意你可以沒有这个粗实、浊重的身体而存在,就如同苹果香气从一个苹果出来,散布到空气里的时候一样,这对你有什么好处呢?当然,这比我以前所談过的那些哲学家所想的还稍多一些,他們认为你一死就什么都完了,不多不少正如同一个形状一样,面一改变,这一形状就完全消失了,就完全不存在了。因为,并不像他們所想的那样,认为你只是物体的样式,而是除此而外你还是一种輕微的、精細的有形体的实体,因此我們不說你死了以后就完全消灭了,你又重新陷入你最初的无的状态中去,而是說你残存在你的彼此如此分散、孤立的各部分之中;由于你的各部分的过大的拆散、分离的原故,你就不可能再有思想了,你就沒有权利再說你是一个在思想的东西,或者是一个心灵,或者是一个灵魂了。不过,我之反駁你所有这些东西,不是由于我怀疑你打算得出来的結論,而是由于我 [343]
不相信你就这个問題所提出来的論据。

五、在这以后你又推論一些属于这一类的别的东西,对于所有这些东西,我都不打算坚持。我只提出一件事情。你說**自然用疼痛、饥渴等等感觉教导你,使你知道你不仅仅是住在你的身体里,像一个領航員在他的船里那样;而是,除此而外,你和它非常紧密地連結在一起,融合、掺混得像一个整体一样地同它合在一起。**

因为，你說，假如不是这样，那么当我的身体受伤了的时候，我，这个仅仅是一个在思想的东西的我，就不会感觉到疼痛，而只会用理智去知觉这个伤，就如同一个領航員用視觉去知觉是否在他的船里有什么东西坏了一样。当我的身体需要飲食的时候，我就直截了当地知道了这件事，用不着饥、渴的模糊感觉告訴我，因为，事实上这些饥、渴和疼痛等感觉只是思想的某些模糊方式，它們是有賴于，并且来自，心灵和肉体的联合和(姑且这样說)混合。这話說得实在不錯，但是仍然沒有解释出来：假如眞地像你所說的那样，你是非物质的，不可分的，沒有絲毫广延，那么这种結合，这种类似的混合或混杂，怎么能对你相称呢？因为假如你不比一个点大，你怎么能和那么大的全身来結合或联合到一起呢？至少你怎么和大脑或大脑的最小的一个部分連結起来呢，那一部分，就像我以前說过的那样，不管怎么小，也得有个大小，或有个广延吧？假如說你沒有各部分，那么你怎么和那个物质的最精細的部分混合或类似混合在一起的(你承认你是和它們联合在一起的)，既然沒有互相能够混合起来的部分就不可能有混合这个事实？假如你是完全不同于这个物质，你怎么和它混合起来，和它合成一个整体呢？既然一切組合、結合或联合都只能在各部分之間才能有，那么这些部分之
〔344〕間不应該有一定的相称性嗎？但是在一个有形体的东西和一个无形体的东西之間，你能够理会也有一个什么相称性嗎？我們能够理解，譬如說，在一块輕石里边，空气和石头是怎么摻混和結合在一起而成为一种眞正的、自然的組合物嗎？然而在石头和空气之間的相称性要比物体与心灵之間的相称性大得多，因为石头和空气都是物体，而心灵完全是非物质的。再說，一切結合，不应該是由两个結合起来东西的非常紧密、非常亲切的接触而成的嗎？然而，我刚才說过，沒有物体，怎么去接触呢？一个有形体的东西怎么能

把一个无形体的东西拿过来接合和連結到它自己上呢？或者，无形体的东西怎么能附着于有形体的东西上来互相結合、連結合起来，假如在它里边沒有任何东西可以用以連結它或用以被它連結呢？关于这一点，我請你告訴我，既然你自己承认你能感觉疼痛，那么像你那种性质和情况，即是說，你是无形体的，沒有广延的，你怎么能够經驗这种感觉呢？因为疼痛的印象或感觉，假如我理解得不錯的話，是来自各个部分的一定的拆散或分离，这种拆散或分离是在某种东西溜进各部分之間以致断絕了它們以前存在的連續性的时候发生的。不錯，疼痛是一种违反天性的情况；不过，一种东西，它天性一向是一致的、单純的、同一方式的、不可分的、不可能接受改变的，怎么能把它置于违反天性的情况中去呢？疼痛既然是一种变坏，或不能沒有变坏而发生的情况，那么一种东西，它既然是比点还更不可分，不可能改变成为别的东西或不可能使它不再是它之所以为它的东西而不完全消灭，那么它怎么能变坏呢？再說，当疼痛是自脚上、臂上以及其他好几部分一起发生的时候，在你里边不是必須要有許多不同的部分来不同地把疼痛接受到里边去，以免于使疼痛的感觉模糊不清，使你觉得好像是来自一个部分？不过，总而言之，总的問題仍然存在，即要知道有形体的东西怎么使之被感觉，怎么与无形体的东西进行交通，在有形体的东西与无形体的东西之間的相称性怎么能建立起来。

六、对于你后来为了指出在上帝和你之外在世界上还有别的东西存在而非常丰富地、非常漂亮地論証的其他东西，我就都不提了。因为首先你推論你有一个肉体和一些肉体的功能，此外在你的肉体周围还有許多别的物体，那些物体把它們的形象送到你的感官里边，这些形象就是这样地从那里传到你那里，并且在你里边引起来快乐和痛苦的感觉，这些感觉就告訴你对这些物体要去趋 〔345〕

就和去躲避。

从所有这些东西里边，你最后得出这样一个結論，即：**既然你所有的全部感觉通常在物体的安与危上向你报告的多半是真的而不是假的，那么你就不用害怕感官每天告訴你的那些事物都是假的。**关于你在睡着时做的梦，你也认为是这样。**梦不能同你的生活的其他一切行动連結起来，像你醒着所遇到的那些事物那样**；这就說明在你思想里边有真实性的东西，**必然是在你醒着的时候所有的那些，而不是在你梦中的那些。由于上帝不是骗子，**因而，你說，**必然地你在这上面就沒有受騙，而在你醒着的时候向你表现得如此显明的东西，也一定不可能不是真实的。**你在这方面的虔誠实在令我敬仰，同样也必須承认，你在你的著作中的最后几句話也是非常有道理的：**人的生活是可能会犯很多錯誤的，必須承认我們的本性的弱点和残缺。**

先生，以上这些就是我在心里对于你的"沉思"所想到的一些意见；但是，我把我在开头时所說过的話再說一遍：这些意见沒有什么重要，不值得你去費心；因为我不认为我的判断值得你重視。因为，譬如一块肉很合我的口味，而我看到它不合别人的口味，这时我并不认为我的口味比别人的口味高；同样，当一种意见为我所喜欢而别人的心灵并不以为然的时候，我絕不想我的意见是最真
[346] 实的。我倒相信"各有所好"这話說得十分好；我认为要让大家都有同样的感觉和要让各人的口味都一样，这差不多是同样不公道的。我这样說，是为了使你相信，我不反对你对我这些意见随便做怎样的判断，或者甚至认为它們毫无价值：只要你承认我願为你服务的感情，只要你不忽視我对于你的品德的尊敬，这对我就已經足够了。說不定我也許說了什么失礼的話，因为在爭論的时候更容易激动，这是常有的事。假如是这样的話，那絕不是我的本意，我

完全同意把它从我的文章里边塗掉;因为我可以向你保証,我最初和唯一的意图只在于享有你的友情的荣誉，并且把这种友情完整无缺地保存下来。再见。

譯后記

1. 本书是对笛卡尔《形而上学的沉思》的七篇詰难的第五篇。七篇《詰难》和笛卡尔的《答辯》，和《形而上学的沉思》一样，原来都是用拉丁文写的，附在《形而上学的沉思》后面。第一版于 1641 年出版，包括前六篇《詰难》和《答辯》；第七篇《詰难》和《答辯》是在第二版（1642 年）里加进去的。

2. 《形而上学的沉思》的法文版第一版于 1647 年出版，包括前六篇《詰难》和《答辯》。《沉思》的譯者是德呂納(de Luynes)，《詰难》和《答辯》部分都是克萊尔色列（Clerselier）譯的。全书（除去第五篇《詰难》和《答辯》）都經过笛卡尔亲自校閱过，并做了适当的增訂，因此一般公认《形而上学的沉思》法文版比拉丁文版价值高。伽森狄的《詰难》(即第五篇《詰难》)，笛卡尔原意不想把它放在法文版里，因此法文譯文沒有經过笛卡尔校閱过。

3. 本书是根据克萊尔色列譯的法文版翻譯的。（手头有的书是《Œuvres de Descartes》, Paris, Charpentier, 1865。）在翻譯时也参考了哈耳丹（E.S. Haldane)和罗斯（G.R.T.Ross）的英譯本（The Philosophical Works of Descartes, Cambridge University Press, 1912)。

4. 本书引用笛卡尔《沉思》中的話的地方很多，但伽森狄經常把原話的第一人称改换为第二人称，这样一来就很不适合我国使用引号的习惯；因此就根据拉丁文原版，一律不用引号而改用黑体字表示，以示区别。此外，这些引語和《沉思》中的原話，在文字上有出入的地方不少，翻譯时在譯文上能一致起来的地方都已尽

量使其一致，不能一致的地方并未强求一致，而个别相差較远的地方，已在譯文中注出。

5. 本书著者伽森狄（Gassendi）近来在有些书里写作“伽桑狄”。按“ssen”在法文里一般讀为“桑”(sang)，但恰恰在 Gassendi 以及 gassendisme（伽森狄主义）这两个詞上应該讀作“森”(sen)。现在在这位伟大的古典唯物主义者的著作还是第一次用中文出版时，考虑到如果乘此机会把他的譯名更正过来，应該算是及时的。同时也建議把“伽”字讀作 ga，专用为外文 ga 的譯音。（我国古时就用“伽”譯 ga 的音，如 yoga 譯为“瑜伽”，samgha 譯为“僧伽”等。）

譯 者